G. López Sastre, V. Sanfélix Vidarte, eds.

Cosmopolitismo y nacionalismo

De la ilustración al mundo contemporáneo

PUV

G. López Sastre, V. Sanfélix Vidarte, eds.

Cosmopolitismo y nacionalismo

De la ilustración al mundo contemporáneo

PUV

Esta publicación no puede ser reproducida, ni total ni parcialmente, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea fotomecánico, fotoquímico, electrónico, por fotocopia o por cualquier otro, sin el permiso previo de la editorial.

© De los textos: los autores, 2010

© De esta edición: Universitat de València, 2010

Coordinación editorial: Josep Cerdà (MuVIM) y Maite Simón (PUV)

Fotocomposición y maquetación: Inmaculada Mesa

Corrección: Communico C.B.

Cubierta:

Diseño: Celso Hernández de la Figuera

Fotografía: Spyros Meletzis. Los pintores de la lucha, Dimitris Gioldasis y Valias Semertzidis en Viniani, 1944 [Grecia, Gobierno resistente del EAM] Gelatina de plata, 30 × 39’8 cm

ISBN: 978-84-370-7773-4

Depósito legal: SE-5715-2010

ePub: Publidisa

Presentación

EL ENTORNO FILOSÓFICO

DE LA ILUSTRACIÓN Y EL MUVIM

Los eficaces intercambios que el Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad ha venido manteniendo con el contexto universitario y sus profesionales creo que se han consolidado, en el último sexenio, como uno de los ejes determinantes de sus programas museográficos. De hecho, mediada la primera década del presente siglo, con la llegada del nuevo equipo directivo al MuVIM, tales conexiones –museo/universidad– pasaron a formar parte explícita y definitiva de sus fundamentos institucionales y de su caracterización como museo diferente. No en vano, entre las conocidas segmentaciones de su público, se halla, sin discusión alguna, el fidelizado sector universitario.

Por tanto, no es de extrañar que las distintas actividades expositivas e investigadoras del museo se hayan vinculado directamente al hecho de las periódicas celebraciones de jornadas y congresos especializados, que se programan explícitamente para potenciar la vertiente reflexiva –crítica y analítica– en torno a los temas abordados en las muestras temporales del centro.

A decir verdad, tales planteamientos estratégicos han potenciado que el MuVIM –reconocido y sólidamente implantado– oriente y funde su identidad en la prioridad concedida a tres sectores que le son constitutivos: la Biblioteca especializada y el Centro de Documentación, el Departamento de Estudios e Investigación y el Departamento de Educación. Respaldándose directamente en ellos, desarrolla asimismo sus iniciativas el Departamento de Exposiciones, que canaliza, ejecuta y da visibilidad a los proyectos conjuntos que el equipo planifica.

Se entenderá, en consecuencia, que la acusada personalidad del centro, por su carácter diferencial, frente a otros museos de nuestro

entorno próximo, apunte esencialmente a mantener –como «museo de las ideas»– sus principales líneas de intervención, dirigidas a reforzar las conexiones entre el mundo de la Ilustración y las subsiguientes «modernidades», que –en plural– han tejido el cuerpo y la fuerza de nuestra historia.

Un museo, como es el MuVIM, centrado básicamente en las perspectivas diacrónicas y en el tejido sincrónico de nuestro patrimonio inmaterial no puede dejar de mirar alternativamente tanto hacia la historia como hacia el presente, hacia la memoria recobrada y hacia la cotidianidad vivida, trazando un dilatado arco de sugerentes inflexiones y de marcados intereses, en este caso, entre el siglo XVIII y el presente XXI. Pero singularmente nuestro museo ha fijado su fulcro y su palanca en el cruce que la historia de las ideas y la historia de los medios de comunicación han sabido efectuar, a través de sus diálogos, intercambios, refuerzos e interferencias.

Sentadas estas observaciones preliminares, a nadie habrá extrañado, pues, que se haya establecido la laudable costumbre de que, conjuntamente, la Facultad de Filosofía o alguno de sus departamentos y el Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad organicen anualmente un par de congresos, centrados respectivamente, por una parte, en el estudio de una figura filosófica de relieve, extraída de ese arco cronológico que define el perfil del museo: entre la Ilustración y la modernidad; y, por otra parte, en la investigación de un tema filosófico, de amplio calado internacional, extraído asimismo de ese histórico período citado.

Por cierto, la llamada «fórmula MuVIM» –basada en este entramado de sinergias– ha funcionado perfectamente en cuanto programa. Así, los congresos filosóficos de otoño, focalizados en un pensador, curiosamente, se han transformado en algo habitual para muchos de nuestros conciudadanos, al igual que también las citas temáticas de primavera, con sus jornadas de trabajo, han devenido una convocatoria esperada y con máxima asistencia.

De este modo, en el 2004 se abordó el bicentenario kantiano,[1] bajo el título de Filosofía y razón. Kant 200 años, mientras que el año 2005 tuvo asimismo su destacado protagonista en la figura de Schiller: Ilustración y modernidad en Friedrich von Schiller fue el

tema planteado.[2] Y así se han ido sucediendo las distintas convocatorias y las colaboraciones bilaterales. En noviembre del 2006 tuvo lugar el congreso internacional Lévinas, la filosofía como ética[3] y, por su parte, en el otoño del 2007, se abordó el bicentenario de la publicación de la Fenomenología del espíritu de G. W. F. Hegel como hilo conductor, que puso en marcha el congreso Figuraciones contemporáneas de lo absoluto, organizado en torno a la incidencia contemporánea del pensamiento de Hegel. Más recientemente, ya en noviembre del 2008, el tema congresual ha sido Rousseau, música y lenguaje, con una destacada presencia internacional y múltiples actividades paralelas, al igual que, en el otoño del 2009, se abordó la figura de Santayana, con el título de George Santayana, filosofía y literatura y se preparan asimismo para noviembre del 2010 un encuentro internacional sobre Michel Foucault y para el 2011 la cita en torno al pensamiento de F. W. J. Schelling. Ciertamente, visto lo vivido, no son iniciativas, ni proyectos, ni imaginación lo que falta en esa bilateral confluencia entre el museo y la vida universitaria, con un robusto programa de colaboraciones mutuas.

En esa línea de cuestiones, cabe recordar asimismo –como ya se ha apuntado– que los esfuerzos ejercitados desde el MuVIM para potenciar sus relaciones con la investigación histórico-filosófica no se han limitado, como era lógico suponer, a estas estrictas y periódicas citas anuales de otoño, ya que, por otro lado, toda una serie de jornadas y seminarios han venido también a arropar y hacer posible, en los encuentros de primavera, las reflexiones periódicas, de carácter temático, que el museo desarrolla en torno a su programa expositivo. Así, otras convocatorias e investigaciones han tenido lugar en el MuVIM durante estos años, enfocadas hacia vertientes históricas relevantes: Ciencia y técnica en el XVIII español (2006);[4] Viajes y viajeros, entre ficción y realidad (2007); Guerra y viajes (2008); Los afrancesados y la política cultural del XIX (2008); Ilustración y nacionalismo (2009), que ahora nos ocupa en estas líneas de presentación; Masonería e Ilustración (2009); Miradas sobre África (2009) o Estética de la memoria (2010), a la vez que preparamos asimismo la próxima cita sobre Ilustración y religión (2011). Por una parte, el estudio de las fundamentales relaciones existentes entre los museos y el ámbito de la educación han catalizado asimismo las jornadas bienales de invierno, que ya

alcanzan su tercera convocatoria.[5]

Igualmente, las publicaciones del MuVIM no se han limitado a la coedición de las actas de los congresos, colaborando con Publicacions de la Universitat de València (puv), o a la publicación de los rigurosos e imprescindibles catálogos, en los que –como auténticos documentos de trabajo– se materializan las investigaciones gestadas en torno a las exposiciones del museo. Asimismo, el MuVIM puso en marcha de inmediato, desde su reestructuración, una colección de bolsillo titulada Quaderns del MuVIM, muy versátil y abierta a temas diversos, subdividida, a su vez, en otra Serie Minor, monográficamente articulada en torno a cuestiones relativas al universo visual[6] (cine, fotografía, vídeo y otras tecnologías de la comunicación) y, junto a ella, asimismo se pensó en iniciar la Colección Biblioteca, singularmente fijada también en temas filosóficos y mayoritariamente vinculados a la época de la Ilustración.

La verdad es que aquel reto inicial, lanzado desde el MuVIM, no quedó en saco roto y henos aquí redactando el proemio justificativo a la aparición de las actas del ya exitosamente celebrado congreso sobre «Nacionalismo e Ilustración». En ellas se recopilan las ponencias programadas, conformando, por cierto, un oportuno bagaje de materiales, testimonio innegable de estas colaboraciones y refuerzos, que se trenzan tan eficazmente entre la vida de la universidad y las iniciativas de un museo que se considera y aspira con decisión a ser diferente y se siente plenamente orgulloso de su identidad.

De manera muy especial, en esta hora de los reconocimientos, debemos referirnos a los profesores don Vicente Sanfélix Vidarte, de la Universitat de València-Estudi General, y a don Gerardo López Sastre, de la Universidad de Castilla-La Mancha, como auténticos aglutinadores de las diferentes vertientes del proyecto, junto a su equipo común. También la Fundació General de la Universitat de València, a través del Patronat Martínez Guerricabeitia, facilitó su apoyo, concretamente con la concesión de créditos académicos de libre disposición a los asistentes que los solicitaron.

Por parte de los departamentos del MuVIM, son precisamente los miembros del equipo de la Sección de Estudios e Investigación,

directamente involucrados en la planificación, el desarrollo y la realización del Congreso, quienes merecen también nuestro sincero reconocimiento. Gracias a todos ellos, las relaciones entre el museo y la universidad constituyen un hecho plenamente normalizado.

Valencia, enero del 2010

ROMÀ DE LA CALLE

Director del MuVIM

---

1. Manuel E. Vázquez y Romà de la Calle (eds.): Filosofía y razón. Kant, 200 años, PUV, Valencia, 2005, 207 pp.

2. Faustino Oncina y Manuel Ramos (eds.): Ilustración y modernidad en Friedrich Schiller en el bicentenario de su muerte, PUV, Valencia, 2006, 256 pp.

3. Andrés Alonso Martos (ed.): Emmanuel Lévinas. La filosofía como ética, PUV, Valencia, 2008, 289 pp.

4. E. Martínez Ruiz y M. De Pazzis (eds.): Ilustración, ciencia y técnica en el siglo XVIII español, PUV, Valencia, 2008, 406 pp.

5. Ricard Huerta y Romà de la Calle (eds.): Espacios estimulantes. Museos y educación artística, PUV, Valencia, 2007, 240 pp. También Ricard Huerta y Romà de la Calle (eds.): La mirada inquieta. Educación artística y museos, PUV, Valencia, 2005, 249 pp.; Ricard Huerta y Romà de la Calle (eds.): Mentes sensibles. Investigar en educación y en museos, PUV, Valencia, 2008, 201 pp.

6. Ya se han editado dieciséis volúmenes centrados en el universo cinematográfico, que recogen las conferencias pronunciadas en los ciclos programados.

INTRODUCCIÓN

Los días 5, 6 y 7 de mayo del 2009 se celebró en el Museo Valenciano de la Ilustración y la Modernidad un congreso internacional titulado «Ilustración y nacionalismo». Dos días después, los debates continuaron en la Facultad de Humanidades de Toledo de la Universidad de Castilla-La Mancha. Lo que el lector tiene entre sus manos son algunos de los resultados de esos encuentros.[1] El tema que nos reunió era el examen del surgimiento del ideal cosmopolita y del nacionalismo. No sólo es que estos temas fueran extraordinariamente importantes y continúen tan actuales hoy en día como cuando fueron objeto de la reflexión de algunos de los pensadores más importantes de la modernidad, sino que además muchas de las cosas que están en juego en aquéllos son la determinación del papel de la razón abstracta a la hora de conformar la vida humana y la organización social, el lugar de los sentimientos en nuestra vida y como impulsores de nuestras acciones, nuestra relación con el pasado y la posibilidad de romper con éste, etc. Es decir, problemas que están presentes de manera destacada en el pensamiento de la Ilustración, y que a través del siglo XIX –espoleados sin duda por la Revolución francesa y sus consecuencias– llegan hasta nosotros sin haber perdido nada de su alcance. Como puede imaginarse, la variedad de perspectivas o de autores desde la que aquéllos pueden confrontarse es enorme, por lo que no hay que extrañarse de la propia variedad de este volumen. Por poner unos meros ejemplos, aparecen en éste la actitud crítica y cosmopolita de un Pierre Bayle –que conoce de primera mano el exilio de su patria y que desarrolla la idea de que los intelectuales pertenecen a una «república de las letras» internacional– y el liberalismo clásico de David Hume, dentro de cuyo sistema los conceptos verdaderamente centrales son los de individuo y humanidad, lo que parecería condenar a las naciones al limbo teórico y abrir la posibilidad de su posible modificación o desaparición en el futuro si así conviniera a esos mismos individuos. También están presentes los proyectos para acabar con las guerras y establecer una paz permanente entre las naciones, y en ese mismo contexto, Saint Pierre propuso una confederación de Estados que

llegó a denominar «Unión Europea». Ahora bien, ¿una paz perpetua no requeriría de Estados de derecho que acaben con el poder despótico de unos hombres sobre otros? Pregunta que a su vez nos lleva a la reflexión sobre las causas del despotismo (un tema que domina el pensamiento de Montesquieu) y al temor tantas veces confirmado por la experiencia histórica de que los intentos de mejorar la situación de los hombres en multitud de ocasiones la empeoran. Éste es un elemento central del pensamiento contrarrevolucionario. La defensa de los prejuicios y de los vínculos tradicionales no sería entonces prueba segura de insensibilidad social, sino más bien del convencimiento de que ateniéndonos a lo concreto, a una visión realista de la naturaleza humana con todas sus limitaciones, no es posible aspirar a algo mejor. Los sueños de la razón, cuando no cuentan con el respaldo del lento transcurrir de la historia y de la sabiduría colectiva, no pueden sino destruir a esa misma sociedad que pretendían cambiar. Esta visión conservadora no merece otra cosa que el desprecio más profundo del marxismo. En su carácter reaccionario no habría comprendido que en el proceso histórico no hay vuelta atrás, y que el mundo moderno requiere cambios permanentes. No habría sabido entender que la burguesía tiene que ser transformadora y muchas veces revolucionaria. Cambios a los que sin duda hay que dar la bienvenida en tanto que son elementos necesarios –por los que hay que pasar– dentro de una filosofía de la historia que confía en el triunfo final de la causa de los trabajadores. Es seguramente como producto de esta visión «desde lo alto» como pueden explicarse algunas de las, a primera vista, sorprendentes afirmaciones de Marx y Engels que el lector va a encontrar en nuestro volumen.

Concluyendo ya, la reflexión sobre las naciones y su destino, sobre si es probable su desaparición o sobre qué ocuparía entonces su lugar, ha continuado ocupando el pensamiento del siglo XX y de los primeros años del nuevo siglo. Es el caso de Gellner, Todorov, T. Judt, etc. El debate continúa abierto y los problemas (como todo lo que es propiamente humano) siguen dándonos que pensar. Si los ensayos de este libro contribuyen a arrojar algo de claridad y precisión sobre aquéllos, lo conseguido sería mucho.

Unas últimas palabras de agradecimiento. Fueron varias las instituciones que hicieron posible este proyecto. Ya hemos

mencionado que el Museo Valenciano de la Ilustración y de la Modernidad nos acogió en un primer momento. Lo hizo con la generosidad y el buen hacer que caracterizan a esta institución ejemplar. Las universidades de Valencia y Castilla-La Mancha contribuyeron igualmente a la organización de nuestras reuniones, proporcionándonos todo el apoyo que precisamos. Tuvimos, además, la fortuna de contar con financiación adicional de la Consejería de Educación de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha. Por último, el conjunto de los ponentes y los participantes se constituyeron en una verdadera república de las letras cosmopolita con la que fue un verdadero placer trabajar. A todos ellos hay que darles las gracias más sinceras.

GERARDO LÓPEZ SASTRE

VICENTE SANFÉLIX VIDARTE

---

1. Varios de estos ensayos (concretamente los de Javier Benéitez Prudencio, Sébastien Charles, Francisco Javier Espinosa, María Lara Martínez, John C. Laursen, Gerardo López Sastre, Susana Maidana, Vicente Sanfélix y Rolando Minuti) son el producto de la participación de sus autores en un proyecto de investigación titulado «Crítica de la religión, imágenes de alteridad y cosmopolitismo. Una nueva lectura del pensamiento ilustrado y una defensa de su vigencia», financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (referencia: FFI2008-00725/FISO).

¿SON LOS COSMOPOLITAS ILUSTRADOS ELITISTAS? REFLEXIONES SOBRE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS DE PIERRE BAYLE

John Christian Laureen

Universidad de California, Riverside

Puesto que hay a nuestra disposición y compitiendo entre sí muchas imágenes de uno mismo, supongo que algunos lectores de este libro puede que no se vean a sí mismos primariamente y sobre todo como ciudadanos de la república de las letras. Para algunos, esta frase sonará como una antigüedad fantasiosa y curiosa, y en el mejor de los casos nos recordará ideales pasados. Pero voy a intentar mostrar que una lectura de la primera publicación importante que llevaba su nombre, las Nouvelles de la République des Lettres, de Pierre Bayle, desde 1684 hasta 1687, puede provocar una reflexión fructífera sobre lo que significa, incluso hoy en día, ser un estudioso, un profesor, un lector, un escritor; en breve, una persona culta. Me ocuparé también del tema del elitismo de la república de las letras y sugeriré que no hemos progresado necesariamente más allá de la época de Bayle en lo que a este tema se refiere.

Interrogar las ideas y las prácticas de Bayle sobre la república de las letras significará tratar tanto de asuntos de los que Bayle se ocupó expresamente –tales como la imparcialidad del periodista y el historiador y los deberes de los ciudadanos de la república de las letras en las controversias– como de temas sobre los que Bayle tenía muy poco que decir, pero que podrían verse iluminados por lo que dijo y por lo que hizo. Estos últimos incluyen 1) las diferencias entre las personas cultas y las incultas, y 2) la tensión entre la ciudadanía convencional y la ciudadanía en la república de las letras. De alguna manera, resulta artificial separar estos temas, algo que haré con propósitos interpretativos, pero espero que quede claro cómo se sobreponen y confluyen entre sí.

Una parte muy importante de lo que vamos a decir depende del

contexto, así que es necesario comenzar con algunos de los hechos básicos del proyecto de Bayle. Desde marzo de 1684 hasta febrero de 1687, período durante el que editó las Noticias de la República de las Letras, Bayle vivió en Rotterdam como exiliado hugonote de su Francia nativa. Escribió la mayoría de las 629 noticias y reseñas que componen sus 36

volúmenes mensuales, con una media de diez reseñas y ocho breves noticias de libros por volumen. Fueron años importantes, no sólo para el propio Bayle, sino también para la política en relación con la religión y con la cultura de su alrededor. En octubre de 1685 fue revocado el Edicto de Nantes, lo que completaba la supresión de la religión de Bayle, el protestantismo calvinista, en Francia. En noviembre de ese año, su admirado hermano mayor, Jacob, murió en prisión, aparentemente como parte de la represalia del Gobierno francés por uno de los libros de Bayle.

También hay que destacar brevemente dónde se sitúa este trabajo editorial dentro de la carrera literaria de Bayle. Vino poco después de sus primeras obras importantes, los Pensamientos sobre el cometa y la Crítica general de Maimbourg de 1682, y bastante antes de su famoso Diccionario histórico y crítico (1697, 1702). Durante el tiempo en el que estaba editando esa publicación periódica, escribió también algunas obras importantes, incluyendo La Francia completamente católica (1686) y el Comentario filosófico a las palabras «Oblígales a entrar» (1686). Las ideas de Bayle sobre numerosos temas evolucionaron durante las dos décadas y media de su carrera literaria activa, pero nosotros nos centraremos sobre todo en nuestro breve período.

Bayle estaba escribiendo en los albores de las publicaciones periódicas eruditas, en el despertar del reconocimiento autoconsciente de la república de las letras. Las primeras publicaciones periódicas eruditas reconocibles fueron el Journal des Sçavants y las Philosophical Transactions, ambas fundadas en 1665, seguidas por las Acta Eruditorum de Leipzig, fundada en1682. La idea de la república de las letras tiene raíces antiguas y erasmistas, pero los estudiosos todavía parecen estar de acuerdo en que la noción consciente de una cooperación intelectual internacional en una república de las letras basada en una publicación impresa

devino por primera vez una idea extendida en el siglo XVII, especialmente en su segunda mitad, y en una parte no pequeña a causa de la influencia de la publicación periódica de Bayle.[1]

1. LOS DEBERES DE LOS CIUDADANOS DE LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS

En el prefacio a su publicación periódica, Bayle expuso algunos de los deberes del ciudadano de la república de las letras. Quizá el primer deber del ciudadano de la república de las letras sea el de participar activamente en la vida literaria de la república. En su prefacio, Bayle espera que los lectores que tomen en serio este mandato y la satisfacción pública de las gens de lettres no rehusarán ayudar en forma de noticias que publicar en su periódico (p. 1). A tono con su medio ambiente calvinista –y a este respecto, con el republicanismo antiguo– Bayle siempre se concentra más en los deberes que en los derechos.

Bayle comienza afirmando un principio de igualdad de ciudadanía: «Todos somos iguales; todos estamos relacionados; como los hijos de Apolo» (Bayle, 1964: 2). Todos los sabios deberían considerarse entre sí como hermanos,[2] o cada uno de una familia tan buena como la de los demás.[3] De esta forma, los ciudadanos de la república de las letras no deberían pensar en términos de facciones, sino en lo que los une, que es «la calidad de un hombre ilustre en la república de las letras» (Bayle, 1964: 2). Nuestra «república no se preocupa de si un autor es heterodoxo u ortodoxo», escribe (Bayle, 1964: 197).

Las Noticias de la República de las Letras fueron un experimento prolongado en la teoría y en la práctica de «cómo hablar a ambos bandos en un período de división ideológica». La división principal en su medio ambiente era, por supuesto, la que se daba entre católicos y protestantes. La noción de que un periodista o historiador, en tanto que ciudadano de la república de las letras,

debería ser imparcial está muy extendida en la obra de Bayle, pero no hay una asunción ingenua de que esto sea fácil, o de que «la objetividad» no sea problemática. Bayle deja claro que la imparcialidad del periodista o del historiador no significa una completa igualdad de tratamiento o una indiferencia total. Esto último, observa, es la crítica usual de la tolerancia que realizan los católicos.[4] Bayle frecuentemente se permite criticar a los católicos, pero también señala que en los Países Bajos «nuestras imprentas son el refugio tanto de los católicos como de los protestantes» (Bayle, 1964: 1). La imparcialidad no significa necesariamente transigir. Hay cosas que Bayle no admitirá. Sólo tiene desprecio para algunos de los esfuerzos de los escritores católicos que buscan un compromiso. Los ve solamente como intentos de forzar a los protestantes a realizar todas las concesiones.[5]

Bayle escribe que ni prestará una atención especial a los libros acerca de su propia religión ni los evitará; y cuando escriba sobre libros protestantes no mostrará una parcialidad irracional. Más un reportero que un juez, informará igualmente sobre los libros que están a favor y en contra de su propia posición.[6] En la mismísima primera reseña se reafirma en una variante de esta posición: «Actúo como un historiador y no como un hombre que adopta las ideas de los autores sobre los que habla» (Bayle, 1964: 7 y 100-101).[7]

En la práctica, Bayle reseñó aproximadamente dos libros protestantes por cada uno católico. Esto puede explicarse en parte como resultado de su predisposición protestante, o de las obras que tenía a su disposición en los Países Bajos, y como una clase de recompensa por la exclusión completa de los protestantes del Journal des Sçavans.[8]

Pero hay que destacar que no permitió que la voz del «otro» desapareciera. Dos por uno puede que no suene muy justo si el ideal es uno y uno. Pero considerando las condiciones políticas y religiosas en las que Bayle estaba escribiendo, esto era un progreso muy importante hacia la coexistencia mutua. En términos contemporáneos, si se publicara o reseñara un libro o un artículo que defendiera el Islam por cada dos que lo atacan, el número de publicaciones en el bando islámico se dispararía.

Una pulla que se repite contra los católicos es que su supresión

frecuente de los puntos de vista opuestos muestra que o tienen menos confianza en las lumières de los lectores o más dudas sobre su causa.[9] Pero también sabe que la libertad de prensa de los protestantes está limitada. John Milton no habría tenido que escribir lo que Bayle conoce como De Typographia liberanda si hubiera vivido en los Países Bajos.[10]

Los intentos de encontrar un término medio son difíciles en la mayor parte de los asuntos, requiriendo buen juicio y sutileza. Raramente satisfacen a quienes creen en una causa. Fueron percibidos como una amenaza por las autoridades: existen referencias específicas al peligro de la sutileza de Bayle en la correspondencia policial sobre él.[11] Sus intentos de ser imparcial y sus lecturas igualmente críticas tanto de católicos como de protestantes le ganaron la hostilidad de los activistas católicos (la revista fue prohibida en Francia a comienzos de 1685), quienes lo consideraron como un escritor anticatólico; y también de muchos protestantes comprometidos con su religión, que lo vieron como un antiprotestante. Esto condujo a que en el siglo XVIII se lo considerara como un libertino y un ateo. Pero permítasenos notar que es perfectamente posible en la república de las letras mantener la posición de Bayle como un calvinista honesto, y que el destino de muchos escritores honestos ha sido el de ser malinterpretados por todas las facciones.

En relación con los intentos de Bayle de ser moderado está su forma preferida de controversia: la ironía. Anticipándose a la predilección de Rorty por este tropo retórico, Bayle enfatiza los beneficios de la ironía en la refutación de los aspirantes a persecutores.[12] Uno puede entender cómo Shaftesbuty pudo aprender de Bayle los beneficios del humor y de la ironía en el debate político. Puede también entenderse por qué la policía de París pudo ver sus escritos como más peligrosos que la retórica extremista de Jurieu.[13] También hay que aprender a leer a Bayle con gran cuidado. No siempre es fácil decir cuándo algo es irónico y cuándo está siendo sincero.

Bayle afirma que la controversia es más que aceptable. En una carta temprana había citado a Séneca acerca de un orador que no pensaba que tenía compañía si no había diferencias de opinión. Les pidió a sus amigos que se mostraran en desacuerdo con él, de tal

forma que pareciera que había dos personas.[14] El modelo de Bayle de la vida intelectual no era un movimiento hacia la unanimidad. Así, la controversia es parte del juego: un informe sobre el estado de la república de las letras incluirá la construcción de bibliotecas, la creación de academias, y los cismas y herejías que se desarrollan.[15] El derecho a juzgar los libros de otras personas es innato e inalienable en la república de las letras.[16] Pero Bayle afirma que él no imprimirá nada con el único propósito de arruinar una reputación; busca una postura intermedia entre la servidumbre del halago y el atrevimiento de la censura, y a su vez presenta sus opiniones ante la censura del mundo entero.[17] Cita la obra Academica de Cicerón para la pretensión de que informará sobre las críticas de sus propias ideas sin enfadarse.[18] Más tarde se revolvió más y más contra Malebranche y Arnauld a causa de la naturaleza personal de sus polémicas, y cita a Fontenelle como un ciudadano bueno y moderado.[19]

Dos escritos publicados en julio de 1685 sacaron a la palestra un tema al que Bayle volvió a menudo en sus intentos de instruir a los ciudadanos de sus deberes: la libertad de prensa. El primero fue una reseña de una disquisición académica de 1684 sobre el Índice de Libros Prohibidos. Comenzaba con la observación de que «hay cosas que uno no sabe cómo ordenar de acuerdo con principios seguros, porque uno percibe razones poderosas batallando a favor de cada bando» (Bayle, 1964: 329). En tales casos, «uno se arroja al bando más conforme con el propio capricho» (Bayle, 1964: 329). Éste es el caso de la lectura de libros sospechosos. Naciones diferentes reaccionan de manera diferente a los intentos de suprimir libros. «Dos naciones [¿los ingleses y los holandeses?]» han sospechado que los libros prohibidos tienen que contener buenos argumentos, y los aprecian más; pero los españoles y los italianos asumen que si están prohibidos deben contener cosas absurdas (Bayle, 1964: 330).

La psicología inversa es también parte de la ecuación. Bajo Nerón, ciertos libros prohibidos eran buscados con pasión, pero cuando fueron permitidos nadie los quería. El autor del libro que está reseñando es un luterano que escribe en el corazón de Alemania. Bayle comenta que por ello podríamos esperar de él la pretensión extrema (cosa que efectivamente hace) de que el Index ha sido compilado para esconder la verdad. El juicio general de Bayle es un

intento de reconocer a partes iguales ambas opiniones. Quizá los católicos son muy estrictos y los protestantes demasiado lasos en estos temas de la libertad de prensa.[20]

Las anécdotas de Bayle demuestran que nunca pensó que el análisis crítico y la argumentación racional conducirían al acuerdo. Cuenta la historia de dos hermanos ingleses, uno educado como católico y el otro como protestante, que discutieron tan vehementemente entre sí que cada uno cambió su religión.[21]

El segundo de estos escritos sobre la libertad de imprenta era un ensayo en la propia voz del editor titulado «Réflexions sur la tolerance des Livres hérétiques» (Bayle, 1964: 335-336). Comienza con la idea de que alguien le había escrito criticando sus observaciones en el prefacio sobre la libertad de imprenta, y más tarde concluye diciendo que como no contestó en el número siguiente es que estaba dándole la razón. Esto no es verdad, según las costumbres de la república de las letras. Bayle informa a sus lectores de que no responder a las críticas no significa una admisión de que son acertadas.

Una imparcialidad relativa (a partir de una perspectiva cuyo centro es el protestantismo) se revela cuando Bayle destaca que los protestantes que se ríen de los católicos por sus excesos en la supresión de libros justifican de hecho a los socinianos, que se ríen de ellos. Socinio vio la prohibición de sus obras como una victoria. Los socinianos deberían ser refutados, mostrando por ejemplo que ignoran todos los pasajes de la Biblia que prueban que las mujeres son humanas, concluye Bayle.[22]

El interés de la verdad significa que uno no debería suprimir los libros heréticos, sino refutarlos. Bayle a menudo repite el argumento de que prohibir libros equivale por una conclusión natural a admitir que contienen argumentos irrefutables. Existen pocas personas como Crisipo, que se preocupó de que los argumentos de sus adversarios estuvieran bien expresados antes de proceder a refutarlos. Bayle concluye que si uno quiere ver a su partido triunfar sobre sus enemigos, uno debe confrontar los escritos del partido contrario.[23]

La moderación de Bayle en el tono y en la práctica merece una

atención especial dado el contexto. Está escribiendo sobre ambos bandos aquí con argumentos razonables y tamizados en un momento en que la venta de su publicación está prohibida en Francia, y después de tener la experiencia de que su General Critique of Maimbourg fuera quemada por el verdugo público en París en 1683. Pero esto era una autocontención estudiada, no indiferencia o insensibilidad. Más tarde, el edicto de Nantes fue revocado y el hermano de Bayle murió en prisión. La respuesta escandalizada de Bayle fue escribir y publicar inmediatamente La France toute catholique, en la que arremete contra los católicos por su hipocresía y su crueldad. Pero incluso aquí pone esta invectiva en boca de un personaje, y proporciona otro personaje que habla en un tono mucho más moderado e intenta construir un puente con los católicos moderados. En las Nouvelles, como Hubert Bost ha señalado, se abstiene de las invectivas, pero no intenta ocultar su indignación ante esos católicos hipócritas que pretenden que a los protestantes se los ha convertido mediante la dulzura.[24] En la república de las letras existe un deber de denunciar lo que uno percibe como una injusticia, pero no hay que incurrir en excesos de odio que alienarán para siempre a los otros bandos.

Merece la pena destacar que la república de las letras de Bayle es moderna –no antigua–, en parte porque es una república comercial. Su correspondencia deja claro que era muy consciente de la independencia financiera que su publicación le proporcionaba y que estaba muy agradecido por ello. Le daba independencia con respecto a las Cortes, los mecenas y las academias (algo propio del ciudadano de una república), y tradujo los imperativos del mercado en deberes de los ciudadanos.[25] Debería escribirse para el mercado, no para obtener el pago de un mecenas, tal como hacía un escritor que se había convertido en el gacetillero pensionado de un obispo.[26] Un ciudadano republicano no debería escribir sólo para una facción, los ya convertidos a su causa, porque éstos son sólo una parte del mercado. Ésta es una lección que algunos escritores de hoy en día, excesivamente partidarios de un solo bando, no han aprendido. No es accidental que el vocabulario de la república de las letras incluyera commercium litterarium en latín y doux commerce en francés. En ambos casos se reflejaba una analogía ambigua entre el intercambio de dinero y el de ideas.

En otras observaciones, Bayle comenta que el estatus marital de los autores es irrelevante en la república de las letras. Lo único que cuenta es la producción literaria de uno. Esto puede preocupar a las feministas que pretenden que prestemos atención al estatus en cuanto al género de las producciones literarias, pero Bayle probablemente no quiere borrar las diferencias para todos los propósitos. Nos recuerda que la república de las letras es «un estado de abstracción y precisión» (Bayle, 1964: 413), con lo que presumiblemente quiere decir que es un ideal; lo que más tarde Kant llamaría noumenal. Bayle volvió muchas veces al tema de la república de las letras en sus escritos posteriores, y continuó aconsejando la práctica de la autocensura. Una nota en el artículo «Catio» del Diccionario repite el tema con especial atención a prohibir las sátiras como insultos al honor y, por tanto, a las normas básicas de la república de las letras.[27]

Pero también merece destacarse que Bayle no siempre estuvo a la altura de su propia opinión sobre las obligaciones del ciudadano. Cuando en su Diccionario se ocupa de los milenaristas y de otros a los que llama fanáticos, fuerza la evidencia histórica y cae en la invectiva.[28] Quizá ningún autor está a la altura de sus propios ideales.

Todo lo anterior puede sonar a responsabilidades generalmente saludables de los ciudadanos de la república de las letras, adecuadas incluso hoy en día para la emulación, incluso si exigen una gran dosis de juicio práctico y no son susceptibles de una legislación exacta. Pasemos ahora a algunas dudas que podrían plantease sobre la noción de una república de las letras.

2. ALGUNAS PREGUNTAS PARA LOS REPUBLICANOS DE LAS LETRAS

Esto nos lleva a «algunas preguntas para los republicanos de las letras», el título de esta sección, que está inspirado en un artículo de Don Herzog titulado «Some Questions for Republicans» y en un

libro escrito por Daniel Roche, Les Republicains des Lettres.[29] Éstas son preguntas que Bayle no planteó explícitamente, pero que emergen de la atención crítica a su obra. A lo que se une que una lectura atenta de algunos de los argumentos de Bayle puede sugerir formas de salir de los dilemas que encontramos.

Comenzaré con una cita de 1699 sobre la república de las letras que no es de Bayle, pero que suscita un número importante de preguntas sobre la presentación de los ideales de la república:

Abarca el mundo entero y está compuesta de todas las nacionalidades, todas las clases sociales, todas las edades y ambos sexos (...). Se hablan todos los idiomas, antiguos y modernos. Las artes se unen con las letras, y los artesanos también tienen su lugar en ella; pero su religión no es uniforme, y su moral y sus costumbres (como en todas las repúblicas) son una mezcla de lo bueno y de lo malo. Se encuentran tanto la piedad como la lujuria – el elogio y el honor se conceden por aclamación popular.[30]

Esta definición es interesante tanto por lo que dice como por lo que no explicita. El cosmopolitismo amplio e igualitario –¿podríamos llamarlo multiculturalismo?– de las primeras frases oscurece el hecho de que la república de las letras, prácticamente por definición, no incluía a los iletrados, que, entonces y ahora, formaban la mayoría del mundo. Bayle prestó poca o ninguna atención explícita a los iletrados. Más bien, se ocupaba de las divisiones entre la gente de letras. Pero su obra tiene implicaciones para el tema de los iletrados. Éste será el tema de la sección siguiente.

La afirmación de que el honor se concede por aclamación elude todos los problemas sobre el capricho de las masas (o del público lector) y su debilidad por la demagogia. Esto, a su vez, hace surgir la pregunta por la política. Ya hemos tratado sobre algunas de las virtudes y responsabilidades de los ciudadanos de la república de las letras. ¿Cuál es su relación con la otra res publica, la república nacional? ¿Deben ser demagogos nacionalistas intolerantes,

manipulando a la muchedumbre ignorante? ¿O deben ser cosmopolitas elitistas, mirando por encima del hombro a los iletrados, puesto que estos sí son nacionalistas? Éste será el tema de mi segundo tema.

2.1 Los hombres de letras versus los iletrados

La definición que ofrecíamos antes es realista en lo que se refiere a la moral, re- conociendo que los hombres y las mujeres de letras no son necesariamente santos o santas. Mis colegas han establecido este punto a mi entera satisfacción. Este punto de vista negativo se corresponde muy bien con la antropología pesimista, agustinianocalvinista, de Bayle, recordándonos que la república de las letras no fue concebida por eternos optimistas complacientes.[31]

¿Qué implica la asunción en la propia idea de la república de las letras de que hay una diferencia significativa entre los hombres de letras y los iletrados? Si existe tal diferencia, ¿implica una jerarquía con su elitismo, esnobismo y algún tipo de clasismo? ¿Es necesariamente una república aristocrática? No estoy pensando en las jerarquías dentro de la clase de los hombres de letras, que están bien estudiadas por Anne Goldgar.[32] Más bien, estoy preguntando por la relación entre los hombres de letras y los iletrados.

Para nuestros propósitos, la distinción entre los hombres de letras y los iletrados no puede significar meramente el agrupar a cualquiera que pueda leer unas pocas palabras y escribir su nombre, en un lado, y a los que no pueden, en el otro. Quizá, un neologismo como «no-letrados» capturaría mejor un contraste significativo con los hombres de letras. Los neurocirujanos pueden ser «no-letrados» si no leen nada más allá de materiales de su especialidad y no escriben nada. Por hombres de letras quiere decirse aquellos que han alcanzado una cierta sofisticación en el uso de la palabra escrita, tal como la que esperamos encontrar en la mayoría de los estudiosos, profesores, editores y escritores. El papel en sus vidas de la lectura y la escritura debe ser importante, y debe transformarlos

en ciertas formas significativas.

Esta transformación es la que plantea aquí las grandes preguntas. En esta época de contextualización y de interés por «situar» el conocimiento y la política, es sorprendente la escasa atención crítica que se ha prestado a los contextos y las situaciones de los conocimientos y las políticas de las personas que es más probable que lean este texto; a saber, estudiosos, profesores, estudiantes y escritores. ¿Por qué evitamos tan a menudo explorar los caracteres distintivos y los sesgos que nuestra forma de vivir y pensar –no como burgueses, o dotados de un género, o miembros de una etnia, u occidentales u orientales, sino como gentes de letras– debe inevitablemente proporcionarnos? ¿Por qué no somos más conscientes hoy en día de nuestro estatus como hombres y mujeres de letras?[33]

¿Qué puede una persona de letras saber sobre los iletrados o no-letrados? Esto es importante porque muchas personas de letras pretenden hablar en nombre de los noletrados. Mucho de lo que leemos sobre reformas políticas y sociales hoy en día suena un poco extraño, porque está escrito por personas que tienen poco en común con la gente de la que hablan. Bayle dejó claro que una distancia cultural demasiado grande entre un escritor y su tema podía perjudicar la fidelidad del análisis.[34]

No pretendo sugerir que la gente no debería continuar intentando hablarnos sobre la ciudadanía y otras necesidades políticas de, por ejemplo, los esquimales canadienses, aunque a menudo tengo la impresión de que los escritores sobre este tema saben muy poco sobre los esquimales y, lo que es peor, saben poco o nada (y se preocupan poco o nada) de las necesidades de los otros trabajadores canadienses no-letrados del lejano norte, que tienen que vivir como ciudadanos de segunda clase cuando las propuestas de derechos especiales de los esquimales se aprueban.[35] Estoy de acuerdo con que necesitamos la clase de conocimiento que nos proporcionan los defensores de los pobres, los oprimidos y los no-letrados. Por ofrecer sólo unos pocos ejemplos, Elisabeth Burgos sirvió como intérprete al proporcionarnos la historia de Rigoberta Menchú,[36] Martha Chen nos ha hablado sobre las mujeres trabajadoras iletradas en India, y en Bangladesh, Xiaorong Li nos ha dado a

conocer a los chinos iletrados, mientras que Nkiru Nzegwu nos ha informado sobre los Igbo.[37] Pero a pesar de todas las buenas intenciones de los estudiosos, los profesores, por informarnos sobre las vidas y necesidades de las personas iletradas –y algunas veces sus informes suenan como claramente verdaderos–, no puedo evitar pensar que en ciertas ocasiones algo se pierde en la traducción. En la antropología abundan las historias acerca de antropólogos cultos, pero ingenuos, a los que informantes iletrados, pero inteligentes, han tomado el pelo. Pensando en uno de los libros que hemos mencionado, ¿cuánto en él es de Menchú y cuánto de Burgos?[38]

No quiero argumentar, y no creo que Bayle quisiera hacerlo, a favor de una intraducibilidad radical entre las personas de letras y las no-literatas, aunque sé que se ha argumentado a favor de otros tipos de intraducibilidad. Pero es evidente que lo que los estudiosos, los profesores, las gentes de letras conocen mejor es muy probable que sea, después de todo, a su propio grupo. Y por esto me sorprende que normalmente empleen muy poco tiempo analizando sus propios conocimientos y políticas, su propio tipo de ciudadanía y cosmopolitismo como una clase especial de personas, y los sesgos que todo esto es muy probable que les dé.

Una explicación, por supuesto, es que nuestro fracaso general en comprometernos con un análisis autoconsciente de los posibles límites de nuestra habilidad de comprender a los no-letrados es estratégico. Si estamos escribiendo para influir en el mundo de la política, enfrascarnos en una agonía epistemológica no será de ninguna ayuda. Pero si es sólo una cuestión de estrategia, y los escritores no quieren renunciar a sesgos que reconocen en secreto, están con toda certeza violando las normas de Bayle de la república de las letras. No están siendo buenos historiadores, rapporteurs o estudiosos.

Hemos sugerido que para las gentes de letras comprender a los no-letrados es difícil, si no imposible, quizá. ¿Tiene que ser también una comprensión condescendiente, jerárquica, elitista? ¿Tienen las gentes de letras que ser como Charles Taylor, quien cree que su deseo de que sus hijos en Montreal tengan compañeros que hablen francés –y que en tanto que hijos de un académico establecido tendrán muchas oportunidades de aprender inglés– justifica

prohibir a los canadienses francófonos pobres y no-letrados enviar a sus hijos a escuelas que enseñan en inglés?[39] Pierre Bourdieu nos ha proporcionado un informe aleccionador sobre la arrogancia de la clase intelectual en Francia, y pueden hacerse comparaciones obvias con otros países.[40] ¿Tenemos derecho a comportarnos como una aristocracia?

Nuestras fuentes nos han dicho que los hombres y las mujeres de letras no son necesariamente más morales que las personas incultas, así que no son una elite moral. Pero son una elite en los términos de la definición: están más alto en la jerarquía de la cultura. ¿Qué implica esto? Para Bayle implica ese deber de jugar limpio en las controversias que hemos estudiado más arriba. Pero este es un deber hacia otras personas cultas. ¿Qué ocurre en su relación con los iletrados?

Un contemporáneo de Bayle, Jean Le Clerc, expresó una actitud aristocrática hacia los menos cultos que puede que fuera común entre los hombres de letras: «hay misterios en los que la gente no debería ser admitida, porque no tienen el tiempo libre o la capacidad para penetrar en ellos profundamente (...) y no sabrán cómo usarlos de manera correcta».[41] Pero Bayle, al menos, parece haber tenido una simpatía mayor por el pueblo llano. Sally Jenkinson ha sugerido que puede ser que recibiera de su padre la creencia calvinista en la capacidad del pueblo llano para ser educado, y la importancia de intentar llegar a éste.[42] En parte con vistas a incrementar las ventas, pero también en parte con el propósito de educar a una amplia variedad de lectores, Bayle reseñó de todo, desde tomos de elevada teología y moral hasta obras de teatro picarescas y cuentos galantes. Y ello a pesar de las objeciones de algunos de sus corresponsales. Tal como él mismo expuso, quería entretener con vistas a instruir. El humor puede haber sido una forma de llegar a los menos instruidos.[43]

La actitud de Bayle hacia los no-letrados sale a la luz en sus reseñas de las obras de los apologistas católicos de las conversiones forzadas, conocidos como los convertisseurs. Es precisamente porque los convertisseurs confían en la argumentación racional por lo que están equivocados. Los protestantes poco sofisticados son incapaces de entender las distinciones finas y las ideas filosóficas

con las que los católicos esperan cambiarlos. El argumento de Bayle de que la religión debería descansar en la fe favorece los derechos de la gente no sofisticada porque, entonces, en cuestiones de fe están al mismo nivel que las gentes de letras. Ésta iba a ser la raíz de su argumento más conocido a favor de tolerar la conciencia que yerra: incluso los ignorantes e iletrados tienen derecho –de hecho, se requiere de ellos– a actuar de acuerdo con su conciencia, errada o no.[44]

En resumen, Bayle parece oponerse a aquellos que pronto serían denominados «maquiavélicos literarios». Esto es, aquellos que ponían el énfasis en el derecho de los líderes en una república a engañar al pueblo en beneficio de ésta.[45] Como todos sus argumentos a favor de la igualdad moral entre los hombres de letras y los que no lo son, esto va en contra del paternalismo de muchos estudiosos que piensan que saben lo que es mejor para el mundo.

Optimistas como Jürgen Habermas aparentemente piensan que todo el mundo podría en principio elevarse al nivel de un ciudadano igual de la república de los comunicadores. Ha sido seguido en Norteamérica por teóricos de una «democracia deliberativa», que sin embargo tenderá a favorecer a los mandarines, los buenos retóricos, aquellos con la capacidad de articular sus ideas; y ellos a expensas de lo no-letrados.[46]

En efecto, seríamos gobernados por profesores, abogados, comunicadores hábiles. Bayle no tiene estas ilusiones acerca de los beneficios del elitismo, y defiende los derechos de los que no tienen tal capacidad para comunicarse.

Las sofisticadas gentes de letras merecen seguramente el derecho a sentirse orgullosas por sus realizaciones intelectuales. No hay ninguna razón, sin embargo, por la que esto deba conducirlas al poder político, y especialmente concederles el poder de perseguir a aquellos que no están de acuerdo con ellas. Una república de las letras que concede a sus líderes el derecho a imponer sus puntos de vista religiosos sobre los noletrados es para Bayle una tiranía.[47]

Llegados a este punto quiero reseñar algunas obras recientes sobre cosmopolitismo. Ya he mostrado mi simpatía por el rechazo de Kwame Anthony Appiah a la idea de Charles Taylor de que

podemos forzar a otras personas a educar a sus hijos en una lengua que queremos que esté disponible para nuestros hijos. Y él reconoce que pueden encontrarse cosmopolitas tanto entre las elites como en barriadas de chabolas.[48] Pero deja claro que está escribiendo para quienes van a los museos, a los auditorios musicales y leen libros (p. 25). Me gustan de hecho muchas de sus opiniones filosóficas, pero no puedo evitar pensar que algunos lectores encontrarán toda su presentación elitista y desalentadora.

Algo similar puede decirse de Identity and Violence (2006), de Amartya Sen. Es un apasionado argumento en contra de las identidades estrechas del nacionalismo. Quiere argumentar que deberíamos «vernos como miembros de una variedad de grupos» (p. vII). Para ayudarnos a entender lo buen cosmopolita que es, deja claro que ha vivido en muchos países, tiene amigos y familia en muchos países y ha dado conferencias sobre estos temas en muchos países (pp. XVIII-XX). Una y otra vez subraya que escoger un factor, como el religioso, «tiene el efecto de magnificar una distinción particular entre una persona y otra, con la exclusión de todos los otros factores importantes» (p. 76). Esto, ciertamente, puede ser verdad. Pero es poco probable que la mayor parte de las personas empiecen a pensar que la religión no debería contar más que los deportes o las profesiones. Uno puede simpatizar con sus objetivos, pero se pregunta cuántas personas se comprenden a sí mismas como él lo hace. ¿Se ve todo musulmán en Inglaterra a sí mismo como «un ciudadano británico que ocurre que es musulmán» (p. 78)? ¿«Ocurre que es»? ¿Es así como piensa la gente religiosa que no pertenece a la elite? «La religión no es, y no puede ser, la identidad que todo lo abarque de una persona», escribe (p. 87). ¿Hará el fiat de Sen que eso sea verdadero? Sen habla de «el dominio de la religión», asumiendo que puede ser cercado, pero claramente así no es como todo el mundo experimenta la religión (p. 83).

Podría continuar ocupándome de la visión intelectualista del mundo de Sen. «La democracia trata primariamente del razonamiento público» (p. 122). Dudo que la mayor parte de las personas en las democracias crean esto. Puede que crean que tratan de ser capaces de votar para expresar sus intereses, necesidades y emociones. Pero puede que no piense que todos éstos están basados en el razonamiento. Sen piensa que la gente que rompe con su contexto

cultural lo hace «a partir de la reflexión y el razonamiento» (p. 157). Mi conjetura es que algunas personas lo hacen sin mucho razonamiento, simplemente porque están preocupadas por algo o ven otra cosa que les gusta. Pero no tiene mucho sentido continuar con esto. Me parece haber dejado claro que el punto de vista de Sen es una visión intelectualista sobre la constitución de nuestras identidades, y que no es probable que atraiga a las personas ordinarias.

Concluyendo, creo que nos estamos engañando a nosotros mismos si negamos que la república de las letras es, y será siempre, una república aristocrática, regida por los inteligentes, hombres y mujeres de letras más sofisticados, y no necesariamente en beneficio de los no-letrados.[49] Si en cierto sentido es una república aristocrática, es probablemente una buena cosa que al menos algunos miembros de esa aristocracia, como Bayle, crean en el principio de noblesse oblige, y estén deseosos de instruir y ayudar a los menos capaces. No sería bueno que pensaran que tienen el deber de imponer sus creencias a los menos capaces.

2.2 Republicanismo literario versus republicanismo nacional

Comenzaré esta sección con un reconocimiento personal que me llevó a pensar más sobre este tema. Me relaciono mejor con hombres y mujeres de letras de otros países que con muchos de mis conciudadanos norteamericanos, cuyo entusiasmo por el béisbol, las motocicletas o el golf –o simplemente ganar dinero– francamente no comprendo. Admito que esto nunca ha sido puesto a prueba por algo tan serio como una guerra, así que no sé si traicionaría a mi país en nombre de mis compañeros de la república de las letras. Sólo como algo que da que pensar destacaré que se dice que cuando se le consultó durante la Segunda Guerra Mundial sobre la posibilidad de bombardear Kyoto, Edwin Reischauer se derrumbó y se echó a llorar ante la posibilidad de perder tanta cultura. Un nacionalista convencional no le confiaría el tomar decisiones en un tiempo de guerra. Todo esto, por supuesto, plantea la siguiente

pregunta: si hacemos que los pensamientos sobre la ciudadanía pasen de la esfera nacional a la literaria, ¿qué implica esto para nuestra ciudadanía nacional? ¿Cuál es la relación entre la república literaria y la nacional?

Éste no es un tema del que Bayle se ocupara directamente en sus reseñas, pero hay implícita una respuesta en sus escritos. En tanto que un francés viviendo en el exilio, algunas veces utiliza el «nosotros» para referirse a los franceses y otras veces para referirse a los Países Bajos. Desde el nivel psicológico más profundo, probablemente siempre fue un francés.[50] Esto afectó a su política de una forma importante. Una de las razones por las que la teoría política reciente no se ha ocupado de él es porque adoptó el punto de vista reaccionario –desde una posición whig– de ser políticamente leal a la monarquía. En última instancia, creo, hizo esto por su esperanza de que si los hugonotes expresaban su lealtad serían invitados a volver a Francia. Una tradición que funcionó razonablemente bien en la primera parte del siglo.

Reinhart Koselleck y Françoise Waquet han sugerido que la configuración específica de Bayle de la república de las letras sólo era concebible bajo el absolutismo.[51] De acuerdo con este punto de vista, los hombres de letras concedían la política real a la monarquía, a cambio de la libertad intelectual dentro de los límites de la república de las letras. Tenemos ejemplos de esto en Gordon (1994). Pero pienso que cosas parecidas pueden decirse de la república de las letras bajo lo que denominamos democracia representativa. Se tolera todo tipo de puntos de vista siempre que se limiten a la academia; y las comodidades de ésta previenen que quienes mantienen esos puntos de vista salgan al mundo real y hagan mucha política real. Me gustaría añadir que probablemente es bueno que la mayoría de los puestos políticos no estén ocupados por gentes de letras. Si así fuera, probablemente estarían imponiendo sus propios puntos de vista complejos como la verdad, y ello de una forma que los no-letrados apenas hacen, simplemente porque los no-letrados están normalmente más interesados en la conducta y en unos pocos preceptos básicos que en los detalles de complejos sistemas de creencias.

La paradoja de que Bayle defendiera a la monarquía francesa

mientras vivía en una república real[52] se resuelve parcialmente al observar que él y sus amigos en el Refuge hugonote sólo estaban muy marginalmente implicados en la política de los Países Bajos, y en una medida muy importante excluidos por la barrera lingüística. Sus escritos, algunas veces radicales, eran tolerados por las autoridades holandesas porque eran un buen negocio y porque eran más una amenaza para la legitimidad francesa que para la holandesa, por lo menos mientras estuvieran escritos en francés y se exportaran a Francia. Paradojas similares, como la defensa de dictaduras en este siglo desde la comodidad de los cafés parisinos o de las aulas americanas, pueden explicarse por una incapacidad de hacer daño similar.

En otros lugares Bayle se ocupó del tema del patriotismo nacional. En el Avis afirmó que podía darse por supuesto que un honnête homme amaría a su país.[53] En el Projet, citó a Aníbal manifestando que ningún hombre que luchara a su lado era un extranjero. La alternativa preferida de Bayle es que ningún hombre que busca la verdad es un extranjero en la república de las letras.[54] Argumentó con pasión en el Diccionario que si uno tiene que elegir entre el propio país y el alma de un amigo, uno debería escoger al amigo.[55]

Me gustaría concluir estableciendo un paralelismo entre Pierre Bayle en las Nouvelles y Max Weber en su conferencia de 1918 «Wissenschaft als Beruf». No creo que este paralelismo se haya establecido antes, pero Bayle y Weber están luchando claramente contra los mismos problemas y obtienen las mismas respuestas. Weber afirma que «la primera tarea de un profesor competente es enseñar a sus estudiantes a reconocer hechos “inconvenientes”», pero que la ciencia no puede ayudarlos a decidir entre Weltanschauungen últimas (Weber, 1946: 147). Esto parecería corresponder al punto de vista crítico de Bayle y su confianza en la fe y en la conciencia para los propósitos últimos. «La profecía académica solo creará sectas fanáticas, pero no una comunidad genuina», añade Weber (Weber, 1946: 155). Esto podría afirmarlo Bayle escribiendo sobre su rival, Pierre Jurieu.

A partir de ambos casos aprendemos que si alguien trata de desarrollar una ética de la responsabilidad académica va a ser atacado por los dos flancos. Algunos lo acusarán de no estar lo

suficientemente comprometido para ser un buen ciudadano. Otros de estar demasiado comprometido. Los nacionalistas lo acusarán de ser demasiado cosmopolita, y los cosmopolitas autoproclamados, de estar demasiado apegado a sus raíces. ¿Por qué no hemos resuelto esta disputa hoy en día mejor que se hizo en tiempos de Bayle o de Weber? Quizá porque es una de esas áreas que deben gobernarse inevitablemente por lo que Aristóteles llamó razón práctica. Quizá es justamente una de esas áreas de la vida en la que uno tiene que ocupar una posición de alguna manera en el medio y recibir críticas de todos los lados.

BIBLIOGRAFÍA

APPIAH, K. A. (2006): Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers, Nueva York, Norton.

BAHR, F. (2008): «El poder intelectual en la europa moderna. Esbozo de una historia de la República de las letras», en J. de Zan y F. Bahr (eds.): Los sujetos de lo político en la Filosofía moderna y contemporánea, Buenos Aires, UNSAM.

BARNES, A. (1938): Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres, París, Droz.

BAYLE, P. (1686): Commentaire philosophique, Ámsterdam.

— (1688): Suplement du Commentaire Philosophique, Ámsterdam.

— (1964): Oeuvres diverses, vol. 1, en Elisabeth Labrousse (ed.) (Haya, 1727), Hildesheim, Olms.

— (1991): Historical and Critical Dictionary: Selections, en Richard Popkin (ed. y trad.), Indianapolis, Hackett.

— (1999): Correspondance de Pierre Bayle, en E. Labrousse, A. McKenna et al. (eds.), vol. 1, Oxford, Voltaire Foundation.

— (2000): Pierre Bayle: Political Writings from the Dictionary, en

Sally Jenkinson (ed. y trad.), Cambridge, Cambridge University Press.

BERKOWITZ, P. (1996): «Review of Democracy and Disagreement», The New Republic 215, pp. 36-42.

BETZ, L.-P. (1970): Pierre Bayle und die „Nouvelles de la République des Lettres«: (Erste populärwissenschaftliche Zeitschrift) (1684-1687), Zúrich, 1896; reed. Génova, Slatkine.

BOST, H. (1994): Un 'Intellectuel' avant la lettre: le journaliste Pierre Bayle (1647-1706), Ámsterdam, APA.

— (2006): Pierre Bayle, París, Fayard.

— (1977): «L'esprit de la République des lettres et la tolérance dans les trois premiers périodiques savants hollandais», XVIIe siècle 116, pp. 43-57.

— (1986): «Le Refuge et les 'Nouvelles de la République des Lettres' de Pierre Bayle (1647-1706)», en J. A. H. Bots y G. H. M. Posthumus Meyjes (eds.): La Révocation de l'Édit de Nantes et les Provinces-Unies, Ámsterdam, APA.

— (1988): «Un journaliste sur les journaux de son temps: le cas de Pierre Bayle», La diffusion et la lecture des journaux de langue française sous l'Ancien Régime, Ámsterdam, APA, pp. 203-211.

BOTS, H. y F. WAQUET (eds.) (1994): Commercium litterarium: La communication dans la Republique des lettres, 1600-1750, Ámsterdam, APA.

— (1997): La République des lettres, París, Belin.

BOURDIEU, P. (1989): La Noblesse d'état: grandes écoles et esprit de corps, París, Editions de Minuit.

BRINT, S. (1994): In an Age of Experts, Princeton, Princeton University Press.

D'ARGONNE, N.-B. (1699-1700): Mélanges d'histoire et de littérature, recueillis par M. de Vigneul-Marville, París.

DEREGIBUS, A. (1990): Pierre Bayle: «Coscienza errante» e tolleranza religiosa, Roma, Japadre.

DIBON, P. (1990): Regards sur la Hollande du siècle d'or, Nápoles, Bibliopolis.

GEISSLER, R. (1997): «Diderot zwischen Philosophie und Belles-Lettres», en Martin Fontius y Werner Schneiders (eds.): Die Philosophie und die Belles-Lettres, Berlín, Akademie Verlag.

GOLDGAR, A. (1995): Impolite Learning: Conduct and Community in the Republic of Letters, 1680-1750, New Haven, Yale University Press.

GOODMAN, D. (1994): The Republic of Letters: A Cultural History of the French Enlightenment, Ithaca, Cornell University Press.

GORDON, D. (1994): Citizens Without Sovereignty, Princeton, Princeton University Press.

GUTMANN, A. y D. THOMPSON (1996): Democracy and Disagreement, Cambridge, Harvard University Press.

HERZOG, D. (1986): «Some Questions for Republicans», Political Theory 14, pp. 473-493.

JENKINSON, S. (1999): «Bayle and Leibniz: Two Paradigms of Tolerance and Some Reflections on Goodness without God», en J. C. Laursen (ed.): Religious Toleration: "The Variety of Rites" from Cyrus to Defoe, Nueva York, St. Martin's Press.

KYMLICKA, W. (1995): Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights, Oxford, Oxford University Press.

LABROUSSE, E. (1987): Notes sur Bayle, París, Vrin.

LAURSEN, J. C. (1998): «Baylean Liberalism: Tolerance requires Nontolerance», en J. C. Laursen y J. N. Cary (eds.): Beyond the Persecuting Society: Religious Toleration before the Enlightenment, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

— (2000): «Bayle's Anti-Millenarianism», en J. C. Laursen y Richard

H. Popkin (eds.): Continental Millenarianism, Dordrecht, Kluwer.

LENNON, T. (1999): Reading Bayle, Toronto, University of Toronto Press.

LILIENTHAL, M. (1713): De machiavellismo literario.

MENCHU, R. y E. BURGOS-DEBRAY (1984): I, Rigoberta Menchú: an Indian woman in Guatemala, Londres, Verso.

NEUMEISTER, S. y C. WIEDEMANN (eds.) (1987): Res publica litteraria: die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit, 2 vols., Wiesbaden, Harrassowitz.

NUSSBAUM, M. y J. GLOVER (eds.) (1995): Women, Culture and Development: A Study of Human Capabilities, Oxford, Oxford University Press.

ROCHE, D. (1988): Les Republicains des Lettres, París, Fayard.

RORTY, R. (1989): Contingency, irony, and solidarity, Cambridge, Cambridge University Press.

SEN, A. (2006): Identity and Violence: The Illusion of Destiny, Nueva York, Norton.

STOLL, D. (1998): Rigoberta Menchú and the Story of all Poor Guatemalans, Boulder.

TAYLOR, C. (1994): «The Politics of Recognition», en Amy Gutmann (ed.): Multiculturalism: Examining the Politics of Identity (2.ª ed.), Princeton, Princeton University Press.

TINSLEY, B. (1996): «Sozzini's Ghost: Pierre Bayle and Socinian Toleration», Journal of the History of Ideas 57, pp. 609-624.

TREBITSCH, M. (1997): «Le Groupe de Recherche sur l'Histoire des Intellectuels», Intellectual News 2 (otoño), pp. 55-59.

WAQUET, F. (1989): «Qu'est-ce que la République des Lettres?», Bibliothèque de l'École des chartes 147, pp. 473-502.

WEBER, M. (1946): «Science as a Vocation», en Hans Gerth y C. Wright Mills (eds.): From Max Weber: Essays in Sociology, Oxford, Oxford University Press, pp. 129-156.

WOOTTON, D. (1997): «Pierre Bayle, Libertine?», en M. A. Stewart (ed.): Studies in Seventeenth Century European Philosophy, Oxford, Oxford University Press, pp. 197-226.

YARDENI, M. (1973): «Journalisme et histoire contemporaine a l'epoque de Bayle», History and Theory 12, pp. 208-229.

---

1. Véase Barnes, 1938: 13. Para una visión general, Waquet, 1989. Véase también Betz, 1896; Yardeni, 1973: 210; Bots y Waquet, 1997, con una extensa bibliografía; Bots y Waquet, 1994; Neumeister y Wiedemann, 1987.

2. Goodman (1994) muestra cómo la república de las letras llegaría pronto a incluir también a hermanas.

3. Bayle, 1964: 2.

4. Bayle, 1964: 335.

5. Bayle, 1964: 429-431; Bost, 1994: 18 y 51.

6. Bayle, 1964: 2.

7. Lennon (1999) proporciona una lectura bakhtiniana de una parte muy importante de la obra de Bayle, en la que Bayle permite que cada interlocutor hable por sí mismo. El resultado es que uno no puede asumir que lo que dice Bayle sean sus propias ideas; más bien, sus argumentos toman vida, a menudo fuera de su control.

8. Véase Bost, 1994: 48ff. Véase también Bots, 1977.

9. Bayle, 1964: 2.

10. Bayle, 1964: 1.

11. Bost, 1994: 114 y 116; Bost, 2006: 243-244.

12. Por ejemplo, Bayle, 1964: 497. Véase Rorty, 1989, y Bost, 2006: 257.

13. Bost, 1994: 114, 116; Bost 2006: 243-244.

14. Bayle, 1999, vol. 1: 118; comentado en Bost, 2006: 60.

15. Bayle, 1964: 479.

16. Bayle, 1964: 440.

17. Bayle, 1964: 2.

18. Bayle, 1964: 2.

19. Véase Bost, 1994: 22 y 30.

20. Bayle, 1964: 330.

21. Bayle, 1964: 330.

22. Bayle, 1964: 335-336. Tinsley (1996) sugiere que el principal propósito de Bayle al escribir sobre los socinianos es defender una política de tolerancia hacia éstos. Destaca que aquí ataca tanto la misoginia de los socinianos como la intolerancia de los protestantes ortodoxos hacia ellos.

23. Bayle, 1964: 335-336.

24. Bayle, 1964: 412-413, 433, 442, 497 y 522. Véase Bost, 1994: 18 y 48-50.

25. Véase, por ejemplo, Labrousse, 1987, y Bost, 1994: 99 y ss.

26. Bayle, 1964: 508.

27. Waquet, 1989: 484. Ver también Bots, 1988; sobre el uso y la evaluación de las publicaciones periódicas por parte de Bayle en el Diccionario, ver pp. 205 y ss.

28. Ver Laursen, 1998, y Laursen, 2000.

29. Herzog, 1986, y Roche, 1988.

30. D'Argonne, 1700, vol. 2: 60-63, citado en Waquet, 1989: 485; también citado en Dibon, 1990: 154.

31. Bahr (2008: 68) describe el pesimismo de Bayle como un «agustinismo secular». Puede que fuera un agustinismo religioso.

32. Goldgar (1995) informa: «La República no era una monarquía, pero tampoco era una democracia» (116). Y esta escritora (y otros) la describe como una especie de aristocracia del mérito, o de la inteligencia y la suerte.

33. Waquet (1994) cita la pretensión de Elizabeth Eisenstein de que «se ha escrito muy poco sobre el surgimiento de las intelectuales como una clase social específica», y señala que ya hemos dejado de llamarnos ciudadanos de la república de las letras, citando igualmente a Julián Marías (488 y 502). Desde hace tiempo la sociología de los intelectuales es un campo importante de estudio; por lo que deben de estar pensando en que ha habido muy poca autorreflexión sobre nosotros mismos en relación con los no-intelectuales. Hay que destacar la existencia del Grupo de Investigación sobre la Historia de los Intelectuales en París (Trebitsch, 1997).

34. Véase Bost, 1994: 41.

35. Esta observación se aplica especialmente a Kymlicka (1995).

36. Menchú y Burgos-Debray, 1984.

37. Véase las tres contribuciones en Nussbaum y Glover, 1995, y en otras obras de los mismos autores.

38. Véase Stoll, 1998.

39. Taylor, 1994. Mi simpatía está claramente con Anthony Appiah, quien escribe que «el deseo de algunos habitantes de Quebec de exigir a las personas que son "étnicamente" francófonas enseñar a sus hijos en francés sobrepasa un límite» (p. 163, en el mismo volumen).

40. Bourdieu, 1989/1996.

41. Waquet, 1989: 500.

42. Véase Jenkinson, 1999.

43. Véase Bost, 2006: 238.

44. Ésta es la idea de Bayle (1686) y de otros escritos suyos.

45. Véase Lilienthal, 1713, citado en Waquet, 1989: 483.

46. Véase, por ejemplo, Gutmann y Thompson, 1996, leídos a la luz de Berkowitz, 1996.

47. Veáse el inusitado uso frecuente por parte de Bayle de «tiranía» y palabras relacionadas para describir políticas gubernamentales contra las herejías, en Bayle, 1688.

48. Appiah, 2006: XVIII.

49. Dibon (1990: 157, y en otros lugares) escribe acerca de los «aristócratas de las letras». Diderot comprendió que los philosophes no eran necesariamente útiles a la sociedad. Ver Geissler, 1997: 133.

50. Esto tenía fuentes lingüísticas. Bayle rechazó una cátedra en Franeker en parte porque no había allí un número suficiente de hablantes de francés (Labrousse, 1987: 71-89). Para más ejemplos del nacionalismo lingüístico de Bayle, véase Bayle, 1964: 112-114, 121-123, 296-297 y 416.

51. Waquet, 1989: 499-500 (citando a Koselleck).

52. Destacado por Bots, 1986: 86.

53. Citado en Deregibus, 1990, vol. 1: 185.

54. Bayle, 2000.

55. Bayle, 1991: 58.

IRENISMO Y COSMOPOLITISMO

EN LOS PROYECTOS DE PAZ DEL SIGLO XVIII

Francisco Javier Espinosa

Universidad de Castilla-La Mancha

Durante el siglo XVIII se vivió en Europa una honda preocupación por la cantidad y la crueldad de las guerras que en los últimos tiempos habían asolado el continente. Podríamos decir que hubo guerra perpetua durante el siglo XVII y gran parte del XVIII, y que esta guerra era el mecanismo normal de solución de los problemas entre potencias, entre dinastías, entre parlamentos y reyes o entre religiones. Fruto de esa profunda inquietud, surgieron algunos escritores que rechazaban la guerra como medio de resolver los conflictos y que afirmaban la posibilidad y el deseo de una paz permanente, lo que llamaré «irenismo». Así entendido, el término es muy amplio y en él cabe el amplio elenco de posturas de este siglo, mientras que el término pacifismo, similar desde el punto de vista etimológico, aunque ligado al latín en vez de al griego, está muy vinculado a actitudes más específicas de no-violencia ligadas a la religión, la ética o la izquierda política. También uso este término porque el principal iniciador de este camino, Saint Pierre, lo utiliza.[1]

Este irenismo del siglo XVIII estuvo generalmente vinculado a algún tipo de cosmopolitismo, ya fuera cultural, ético o político. Un cosmopolita cultural es aquel que no quiere vivir encerrado en los estrechos márgenes de su cultura y le gusta conocer muchas otras diferentes de la suya de origen. Un cosmopolita ético es el que afirma la igualdad de todos los seres humanos por encima de razas, culturas y lugares y, en consecuencia, siente tener deberes iguales para con todos los seres humanos. Un cosmopolita político es el que piensa que debe haber algún tipo de instituciones jurídicas y políticas que regulen las relaciones internacionales y las relaciones de los individuos con las entidades políticas que no son su país de

origen. Como todas las clasificaciones, ésta es también una mera distinción conceptual, pues en la realidad se dan mezclas en diferentes grados de los tres tipos de cosmopolitismo. Por ejemplo, lo corriente es que las personas a las que gusta conocer otras muchas culturas sientan los problemas que aquejan a sus miembros y manifiesten una preocupación ética por su bienestar; también parece lógico que los que consideran a todos los hombres como sus iguales aprecien la culturas de los otros o que quien aboga por unas Naciones Unidas, o cualquier otro tipo de institución política internacional, crea en la igualdad de los seres humanos y en la necesidad de abrir unas culturas a otras. Pero la distinción es útil, porque puede darse el caso, por ejemplo, de cosmopolitas ético-culturales que rechacen el cosmopolitismo político (cf. Espinosa, 2009a: 80 y ss.; 2009b).

En este trabajo utilizaré cosmopolitismo en la variedad de sentidos que acabo de mencionar, no tanto en el significado que la palabra tenía en el XVIII, que era mucho más ambiguo. A veces significó un ardiente universalismo moral y se utilizaba como remedio contra los prejuicios nacionales. También para hablar de los escritores y pensadores que se sentían miembros de la «república universal de las letras». Pero en otras ocasiones tenía un significado negativo, como cuando se utilizaba para criticar al ciudadano que no sentía patriotismo por su nación o como cuando se utilizaba la experiencia cosmopolita de conocimiento de diversas culturas para relativizarlas y despreciarlas a todas, como se ve en el siguiente texto:

El universo es una especie de libro del que no se ha leído más que la primera página cuando uno no ha visto más que su país. Yo he ojeado un gran número de páginas que he encontrado casi iguales de malas que la de mi país. Este examen no me ha sido infructuoso. Yo odiaba mi patria y todas las impertinencias de los pueblos entre los que he vivido me han reconciliado con ella (Fougeret de Montbron, 1750: 3).

También podríamos decir que muchos pensadores de la época se engañaron sobre el sentido de la palabra cosmopolita, pues ellos

aplicaban esta palabra al que pensaba a la francesa, y así se confundía París con Cosmópolis (Hazard, 1985: 333; cf. Herrero y Vázquez, 1995: 11-24).

Como el personaje más influyente en este tiempo es Saint Pierre, empezaré por él. Podríamos decir que pasó su vida entre la beneficencia para con las personas más necesitadas y la escritura de proyectos sociales y políticos reformistas. De entre todos ellos, su proyecto más querido y al que dice que va a dedicar su vida es su proyecto de paz.[2] Había asistido a la Conferencia de paz de Utrecht en 1713 como secretario del Abbé Polignac, uno de los tres ministros plenipotenciarios franceses en la conferencia, lo que le dio de primera mano experiencia en los tratados de paz y lo estimuló a buscar otra vía diferente, al comprobar su ineficacia. Saint Pierre se sentía cosmopolita y se describe a sí mismo como un «pequeño ciudadano del mundo» y un «filósofo pacífico, amigo del género humano» (Saint Pierre, 1986: 627). Desde el principio hace leer a mucha gente sus esbozos y sus publicaciones sobre la paz y recoge su opinión. Por eso ya sabe que muchos lo ridiculizan afirmando que sus ideas son el sueño imposible de un visionario, y para contrarrestarlo dedica muchas páginas a demostrar que sus ideas no se basan en una concepción de lo que los hombres debieran ser, sino en cómo realmente son: seres que buscan su utilidad y su aumento de poder. Él considera que cualquier hombre que sea egoísta y que tenga miedo a la muerte aceptará su plan (Saint Pierre, 1986: 55, 56, 81, 245, 246 y 267). Además, exceptuando algunas animosas frases optimistas, señala que es un plan que tardará mucho tiempo en ser realizado y que posiblemente él no lo vea cumplido (Saint Pierre, 1986: 418; cf. Saint Pierre, 1933: 16-19).

El punto de partida es la constatación de los males que causa la guerra y de que los medios hasta ahora utilizados (tratados de paz y creación de un equilibro entre potencias) no valen para nada, porque los soberanos no tienen miedo de no cumplir lo que han firmado o de romper el equilibrio en Europa, y sólo si tuvieran temor al poder de Europa unida podrían controlar su pasión por la ambición (Saint Pierre, 1986: 10-11, 21, 29-31 y 33). Por eso tiene que haber un cuerpo superior europeo que los obligue (Saint Pierre, 1986: 24, 25 y 35). Pensaba que el comercio, fruto de la paz

mantenida por una entidad política superior y permanente, iba a traer mucha más prosperidad a cada uno de los estados que las posibles conquistas territoriales mediante la guerra (Saint Pierre, 1986: 34 y 35).

Saint Pierre propone una confederación de estados que llama «Unión Europea», «Sociedad Europea», «Patria común» y «República de la paz» (Saint Pierre, 1986: 52, 68, 208 y 290). En su proyecto hay un Consejo General de cuatro miembros por cada Estado, lo que implica igualdad entre los estados grandes y los pequeños, pues piensa que los menos poderosos deberían tener el mayor número de votos, ya que esto es lo que daría la mayor solidez a la Sociedad Europea (Saint Pierre, 1986: 189). Este consejo es un tribunal para dirimir los conflictos que puedan surgir entre los estados, y debe tener poder suficiente contra cualquier Estado que se oponga a sus veredictos (Saint Pierre, 1986: 123). Propone Utrecht como sede del consejo porque admiraba el espíritu comercial, la tolerancia y el ambiente cosmopolita de esta ciudad (Saint Pierre, 1986: 199-200).

El proyecto de Saint Pierre es verdaderamente cosmopolita en su intención. Es verdad que al final se restringe a la Unión Europea, de la que excluye a los turcos (Saint Pierre, 1986: 549, 689, 690 y 692), pero esa limitación a Europa es una estrategia para que no sea rechazado por mucha gente que ve, sobre todo, al islam y, especialmente, a los turcos como enemigos. Por eso dice que en el segundo esbozo el proyecto abrazaba todos los estados de la Tierra, pero que sus amigos le han hecho ver que esto lo teñiría de un aire de imposibilidad y que parecería más factible si se restringía a la Europa cristiana. Además, señala, en los siglos sucesivos se podrían ir incorporando a la Unión otros soberanos de Asia y África (Saint Pierre, 1986: 18). Más adelante señala que, aunque se le dice que no incluya a los soberanos de religión islámica, piensa que la Unión, para mantener la paz y el comercio con los musulmanes, podría hacer un tratado con ellos, tener las mismas seguridades que con el resto de estados europeos y concederle a cada país un residente en la villa de la paz (Saint Pierre, 1986: 160 y161), aunque posteriormente aclara que no les concede la categoría de miembros, sino de asociados (Saint Pierre, 1986: 191 y 192). También afirma la posibilidad y la necesidad de construir, al igual que la Unión Europea, una Unión Asiática, con la que aquélla firmaría tratados

de paz (Saint Pierre, 1986: 320, 321, 376 y 539).

Por otra parte, para él, el principal problema del islam es que es una religión en la que sus soberanos mantienen al pueblo en la ignorancia y la superstición, aunque señala que, cuando vean que la Europa cristiana se une y se fortalece por medio de la tolerancia y el progreso de la razón, pensarán que la educación y la Ilustración conducen a la paz y al bienestar, y quizá así aceptarán el camino del avance de las ciencias y las artes; incluso, al tener más luces, estarán más cerca de convertirse al cristianismo (Saint Pierre, 1986: 385 y 386), religión que para Saint Pierre es fundamentalmente una moral de bondad para con el prójimo.

Sus ideas de tolerancia e ilustración le llevan a creer en el intercambio cosmopolita de ideas, aunque, como la mayoría de los pensadores de su tiempo, piensa que son las ideas europeas y, en concreto, la religión cristiana las que deben aceptarse por ser las más racionales. No es ajeno, en este sentido, al etnocentrismo de la Ilustración europea. Tampoco lo es al contexto político de principios del XVIII, por lo que su proyecto está centrado en los soberanos y no en instituciones democráticas. Además, el tratado que propone garantiza el status quo de las casas reales europeas, no sólo frente a las reivindicaciones de las vecinas, sino también contra los intentos interiores de derrocamiento y contra las revoluciones (Saint Pierre, 1986: 163). De alguna manera, parece una alianza de los soberanos contra los pueblos (Molinari, 1857: 85). Pero, por otra parte, afirma que cada ciudadano puede vivir en el Estado que quiera y, como los estados republicanos están mejor organizados y hay muchos príncipes que se hacen odiosos para sus súbditos, hay que esperar que muchos súbditos de estos monarcas se fueran con sus riquezas y sus talentos a los estados republicanos (Saint Pierre, 1986: 163), lo que supone, como se ve, un cierto precedente del derecho cosmopolita de Kant.

En repetidas ocasiones Saint Pierre reclama que no ha hecho otra cosa que seguir el proyecto de Enrique IV. Pero esto lo hace en realidad para granjearse el favor del rey y de los cortesanos, porque él mismo llega a reconocer que antes del primer esbozo no conocía el plan de Enrique IV: «Lo que me ayudó mucho a persuadirme de que este proyecto no era una quimera fue la información que me

dio uno de mis amigos cuando le mostré el primer esbozo de esta obra en mi provincia» (Saint Pierre, 1986: 13).[3]

Si hacemos caso a Saint Pierre, tenemos que pensar que no conocía dos importantes proyectos de paz publicados en Inglaterra un poco antes. Nos referimos a los proyectos de Penn y de Bellers. Parece justo reconocer que el iniciador de esta centuria prodigiosa de proyectos de paz cosmopolitas fue William Penn, quien en 1693 escribió An Essay towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Diet, Parliament, or Estates. Era hijo del almirante Penn, uno de los principales artífices de la vuelta de la monarquía a Inglaterra, y aunque su padre le preparaba un alto destino político, desde muy joven aquél empezó a tener contactos con cuáqueros, librepensadores y teólogos antidogmáticos, y a seguir un camino independiente. A los 22 años se hizo cuáquero, por lo que fue encarcelado cuatro veces en años sucesivos al no renegar de esta religión. La deuda que tenía contraída el rey con su padre le fue pagada en forma de una inmensa cantidad de tierras en el nuevo continente, y así fundó Pennsylvania, tierra de acogida para todos aquellos que eran perseguidos por su religión en Europa. Penn dio a esta nueva tierra unas leyes democráticas, donde la tolerancia, los derechos individuales y el respeto por las tribus indias imperaban. Por eso, cuando en 1693 escribió su proyecto no lo hizo como un cuáquero soñador, sino como un estadista que sabe bien lo que es fundar una nueva manera de vivir y tiene mucha experiencia en la organización política; pero también hay que reconocer que le influyeron los principios cuáqueros de amor, tolerancia y paz (Heater, 1992: 50). La obra de Penn fue tan bien recibida que se reimprimió ese mismo año.

Para él la guerra es el caos del que habla Hobbes en el Leviatán, al que cita. La solución es constituir un Parlamento europeo (Penn, 1693, sec. 4), sede de una «Liga Europea» o «Confederación Europea», donde los estados envíen diputados en proporción a su poder económico (Penn, 1693, sec. 7),[4] y ese Parlamento resuelva los conflictos entre los estados, resolución que todos deberán acatar, pues el Parlamento tendrá fuerza para castigar a los incumplidores. Además, esta paz ahorrará mucho dinero a los estados y posibilitará políticas de educación, beneficencia y bienestar económico.

También es un proyecto abierto a otras culturas y religiones diferentes, pues dice que parece justo y conveniente que Rusia y Turquía tengan cada uno sus diputados (Penn, 1693, sec. 7; cf. Aksu, 2008: 17). Otra de las ventajas de una paz permanente, señala, es la posibilidad de viajar con tranquilidad y conocer otros sitios y otras ideas (Penn, 1693, sec. 10). Además de estas propuestas con consecuencias cosmopolitas, su idea de que los noventa miembros del parlamento formen nueve grupos de diez, independientemente del origen nacional, y cada grupo elija a un representante, añade otro aspecto cosmopolita al proyecto.

El también cuáquero John Bellers (1654-1725) fue amigo cercano de William Penn. Como él, fue perseguido, multado y arrestado por motivos religiosos. La sensibilidad de Bellers ante el problema de la pobreza es mayor, si cabe, y sus planes, mucho más revolucionarios que los de Saint Pierre. Propuso, entre otras medidas, la abolición de la pobreza de las masas, una educación gratuita para todos, un sistema estatal de salud gratuito para todos, una reforma de las prisiones para que sirvieran para enmendar a los delincuentes y la abolición de la pena capital (Clarke, 1987: 18). Las ideas de Bellers conmovieron a Robert Owen y, a través de Owen, también llegaron a impresionar a Marx y a los pensadores comunistas posteriores (Clarke, 1987: 26-28).

El largo título de su escrito de pocas páginas de 1710, que conocemos con las primeras palabras como Some Reasons for an European State, ya indica la meta de la obra. Bellers propone la creación de un Estado europeo mediante un parlamento donde diputados venidos de toda Europa resuelvan los conflictos entre los príncipes. También propone la creación de un concilio de todas las confesiones cristianas europeas que, respetando la diversidad, logre acuerdos entre ellas para que la religión no vuelva a ser jamás causa de guerra.

El proyecto parte del cansancio de tanta guerra y parece que a Bellers le influyó mucho la crueldad de la guerra de 1709 en Europa y la llegada de 10.000 refugiados de Alemania a Gran Bretaña (Heater, 1992: 52). Ya en la introducción afirma que lo que le ha llevado a escribir esta obra es el bien de la humanidad en general, lo que es expresión de lo que al principio llamamos

«cosmopolitismo ético». Su plan es una mezcla de propuestas muy concretas con sugerencias poco definidas. Su idea más revolucionaria, dividir Europa en 100 cantones, puede interpretarse como una reforma en profundidad de las estructuras estatales o simplemente como una manera de contar los diputados, de modo que los estados pequeños fueran como un cantón y los grandes se dividieran en tantos cantones como la cantidad de su población lo permitiese (Bellers, 1710: 140 y 141; cf Archibugi, 1992: 306). El proyecto habla de confederación, una corte suprema y un parlamento, pero no especifica mucho más. Aparte de las perspectivas religiosa y política del escrito, también hay un aspecto económico, cuando señala las ventajas económicas que la paz reportaría a toda Europa. Indica además que puede haber una unidad europea preservando la diferencia política de los diferentes estados (Bellers, 1710: 140). Pero donde se nota más claramente su perspectiva cosmopolita es cuando amplía esta confederación a los turcos, señalando que:

(...) los mahometanos son hombres y tienen las mismas facultades y razón que los demás; sólo quieren las mismas oportunidades y aplicaciones de sus entendimientos. Pero romperles la crisma para meter ideas en sus cabezas es un gran error y dejaría a Europa en un estado de guerra, mientras que cuanto más se extienda esta unión civil, más grande será la paz en la tierra y la buena voluntad entre los hombres (Bellers, 1710: 152).

En 1714 publica An Essay towards the improvement of physic, obra en la que demuestra conocer la traducción al inglés de la obra de Saint Pierre A Project for settling an everlasting peace in Europe. Pero este temprano eco del proyecto de Saint Pierre no es el primero. El propio Saint Pierre se encargó, como hemos señalado antes, de hacer varias ediciones y también de enviarlo a mucha gente. Leibniz fue elegido por Saint Pierre y recibió en 1712 un ejemplar de esa primera edición. Ese mismo año Leibniz dice en una carta a Grimarest que ve en el proyecto la promesa de una edad de oro (cf. S. Goyard-Fabre, «Avant-Propos», en Leibniz, 1993: 12). Y en 1715, después de haber leído detenidamente la edición de 1713,

envía a Saint Pierre una carta donde le señala que él mismo también se siente cosmopolita:

> Yo no soy de los que son fanáticos de su país o de una nación particular, sino que tiendo al servicio del género humano entero, pues yo considero el cielo como la patria y a todos los hombres de buena voluntad como conciudadanos en este cielo. Prefiero hacer mucho bien a los rusos que poco a los alemanes y otros europeos, pues mi inclinación y mi gusto van al bien general (Leibniz, 1862: 514).

En ese mismo año escribe sus Observations sur le Projet de Paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre. En las escasas páginas de este panfleto dice que es un proyecto factible y una de las cosas más útiles del mundo. Pero, además de señalar que Saint Pierre malinterpreta el proyecto de Enrique IV, indica que el proyecto debería incardinarse en el imperio medieval germánico bajo la potestad del papa.[5]

Tal era la fuerza publicitaria de la idea de «paz perpetua» en Europa en ese momento que se puso ese rótulo a escritos con muy otras intenciones, como Declaration of James the Third, King of England, Scotland and Ireland, to all his Subjects of the three Nations and to all foreign Princes and States to serve as a foundation for a lasting peace in Europe de 1722. En realidad, es una petición de ayuda y un requerimiento para recuperar el trono de Gran Bretaña que, una vez depuesto su padre, había pasado a su hermana María, luego a su hermana Ana y por fin al hijo de su prima Sofía, Jorge, elector de Hannover. Lo único que tiene que ver con los tratados de paz es el título. Pocos años más tarde, Giulio Alberoni, quien gracias a sus intrigas fue capaz de ascender desde su puesto de campanero en la catedral de Piacenza a cardenal y primer ministro de la Corte española, después de ser expulsado de España publicó en 1736 su Esquema de una Dieta perpetua para establecer la tranquilidad pública, que, a pesar de su título, no es ni un plan irenista ni cosmopolita; de hecho, es un plan belicoso para conquistar y repartirse el Imperio otomano. El escrito rezuma hostilidad contra

los musulmanes, reflejando una mentalidad de cruzada (Aksu, 2008: 21).

Pero volviendo a los que se hicieron eco de las ideas de Saint Pierre, diremos que Voltaire, muy pronto, en 1725, en el epigrama N'a pas longtemps, de l'abbé de Saint-Pierre, le critica y se burla de él porque sus ideas le parecen tonterías imposibles;[6] también en su breve Rescrit de l'empereur de la Chine a l'occasion du Projet de Paix Perpétuelle de 1761 lo ridiculiza diciendo que sus ideas derivaban de un espíritu religioso y su cosmopolitismo no alcanza a todas las culturas. Asimismo, le reconocía la buena intención, como en la anécdota que se cuenta de lo que respondió al marqués D'Argenson, cuando hubo ejecutado una misión diplomática que éste le había encargado: «estáis haciendo de mí un pequeño abad de Saint Pierre; al menos me parezco a él en sus buenas intenciones» (Argenson, 1857: XC).

Quizá el resumen de su posición sobre la relación entre la paz y el cosmopolitismo, y el documento más amplio en el que habla de Saint Pierre, es su obra de 1769 De la paix perpétuelle, par le docteur Goodheart. Ahí señala que la paz propuesta por Saint Pierre es una quimera que no vale para animales carniceros como son los príncipes. Lo principal es que todo el pueblo esté ilustrado, porque así todo hombre que por su ambición empezase una guerra sería mirado como enemigo por todos. Entonces el establecimiento de una dieta europea podría ser muy útil para resolver las controversias (Voltaire, 1832: 57 y 58).[7] Incide en el aumento de la tolerancia y la Ilustración como medios para reducir la guerra. Además, realmente, como se ve en su Rescrit de l'empereur de la Chine, el objetivo de su crítica y sus burlas era más Rousseau que Saint Pierre. La verdad es que desde que Rousseau[8] hizo un resumen de la obra de aquél, estos dos autores quedaron unidos en la mente de sus contemporáneos. Era una obra de encargo, según cuenta en Las Confesiones, donde afirma de Saint Pierre que aunque era «el honor de su siglo y de su especie, quizá el único desde la existencia del género humano que no tuvo otra pasión que la de la razón, fue de error en error por tomar a los hombres no como son sino como era él» (Rousseau, 1959: 422). Como Rousseau no podía presentar las ideas de Saint Pierre, ya que le parecían impracticables, ni refutarlas, porque esto no hubiera sido honesto

con el encargo que tenía, decidió hacer un resumen de las ideas, por un lado, y un juicio sobre ellas, por el otro. El Extrait du Projet de Paix Perpétuelle se publicó en 1761 y alaba el proyecto de Saint Pierre al decir que es el proyecto más grande, más bello y más útil que haya concebido el espíritu humano (Rousseau, 1964d: 563). Jugement sur la paix perpétuelle fue publicado después de la muerte de Rousseau, en la edición de Moultou y de Du Peyrou de 1782. En él hay una alabanza general a Saint Pierre y a su obra, pero pasa enseguida a señalar sus defectos. El problema principal, indica, es que se basa en los príncipes, pero éstos, guiados por la ambición, confunden su interés real, que sería la paz, con su interés aparente. Además, los príncipes jamás aceptarían verse forzados por una federación y privados de su real arbitrio, porque una federación supondría que habría un Estado de derecho por encima de los príncipes y, señala, aquélla tendría que proteger a los súbditos contra la tiranía de los príncipes. Suprimir la guerra no es, pues, sólo librarse del enemigo exterior, sino también no poder tiranizar a los súbditos, porque los príncipes hacen tanto la guerra a sus súbditos como a sus enemigos exteriores (Rousseau, 1964e: 593). Éste es el punto débil de Saint Pierre: que no entendió que las mismas resistencias que hay a la constitución de un Estado de derecho son las que hay a un proyecto de paz perpetua (cf. Guineret, 2004: 55).

La verdad es que el trabajo de Rousseau, aunque a veces de una manera un tanto sesgada, ayudó a extender más las ideas de Saint Pierre, quien llegó a ser el principal difusor de sus ideas en la segunda mitad del siglo. Pero otros muchos también hablaron de él. Grimm y Diderot, en su correspondencia de 1758, hablan de Saint Pierre como una buena persona, pero afirman que tiene proyectos quiméricos (cf. Stelling-Michaud, 1964: CXXVI). El marqués D'Argenson, que era compañero de Saint Pierre en el Club de l'Entresol, señala en sus Memorias que la meta del proyecto era buena, aunque los medios no eran practicables. De él señala lo que hoy podríamos llamar cosmopolitismo ético: «tal era su amor por la Humanidad que no se limitaba a su patria, sino que extendía sus actos de generosidad a todos los habitantes del globo» (Argenson, 1857: 271). CharlesMarie de la Condamine (1701-1774), miembro de la Academia francesa, admirador de Saint Pierre, compuso unos versos a su memoria y cuenta la confidencia que le hizo el Duque de

Orleans, quien fue regente de Francia durante 8 años, acerca del plan de Saint Pierre: «se piensa que es una quimera, pero si quisiéramos el Emperador y yo o el rey de España y yo, sería una realidad» (Ferry, 2000: 206-207). Condorcet, en su obra de 1786 De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe, habla muy positivamente de Saint Pierre y sus sueños, diciendo que no son algo quimérico, aunque están lejos de realizarse, y sostiene que en Europa los considerables progresos de la filosofía dan lugar a esperar ver un día una confederación que podría disminuir infinitamente los males de la humanidad (Condorcet, 1847: 10, 21 y 97).

A mediados de siglo los proyectos de paz se multiplican. Señalaremos algunos. En 1747 Johann Michael von Loen, consejero del rey de Prusia, publica Entwurf einer Staatskunst, cuyo capítulo segundo trata acerca de una paz permanente en Europa. Propone una Corte de paz con jueces seleccionados entre las personas mejor preparadas de cada Estado. En 1752, el folleto del alemán Toze, titulado «Die allgemeine christliche republik in Europa», partiendo de las ideas de Saint Pierre, concluía la necesidad de crear una autoridad internacional que fuera capaz de zanjar las diferencias entre los estados. Adjuntaba las conclusiones de otro folleto, éste anónimo, aparecido en 1745 y titulado «Projet d'un nouveau système de l'Europe». En 1758 Johann Franz von Palthen, consejero de justicia y poeta, publicó en Rostock su Projekt einen immerwährenden Frieden in Europa zu unterhalten. Propone, para resolver los conflictos entre estados, un tribunal que tenga poder para declarar la guerra y poner castigos a los estados que no acepten sus veredictos. Incluye a Rusia y Turquía. En 1762 Jean Henri Maubert de Gouvest, secretario del rey de Polonia, escribe la obra titulada La Paix générale ou, Considérations du docteur Manlover d'Oxfordt. Como se ve, el propio título enlaza las ideas de paz y de amor al género humano, pero la obra es una mera crítica de la política exterior inglesa. J. H. von Lilienfeld, en su obra de 1767 Neues Staatsgebäude in drei Büchern, publicada en Leipzig, propone un tribunal de paz, con poder ejecutivo, dependiente de un congreso. Señala que Rusia debería estar entre las veinte naciones que lo componen. Polier de Saint-Germain, escritor suizo que se autoproclama un simple ciudadano del mundo sin otro talento que su fuerte amor por la humanidad, en su Nouvel Essai sur le projet

de la Paix perpétuelle, de 1788, propone un tribunal permanente con poder ejecutivo para resolver los conflictos entre los estados. Se trata de un plan para una asociación cooperativa de los estados cristianos, incluyendo a Estados Unidos. Guillaume Resnier, general y precursor de la aviación, publicó en 1788 su obra la République Universelle ou l'humanité ailée réunie sous l'Empire de la Raison, en la que afirma que un pacto universal de amistad entre todos los reyes y pueblos de la tierra, combinado con un sistema legal internacional, produciría una familia global.[9]

Algunos de los proyectos de paz merecen una descripción más detenida. Empezaré por el plan de 1756 de un colono, Saintard, titulado Roman politique sur l'état présent des affaires de l'Amerique ou Lettres de M*** a M*** sur les moyens d'établir une Paix solide et durable dans les Colonies, et la liberté générale du commerce extérieur. Es una obra escrita desde el punto de vista francés contra la política marítima y colonial de Inglaterra en el contexto prebélico de la llamada «Guerra de los siete años» entre Inglaterra y Francia. Su propuesta es simple: la paz debe ser alcanzada a través de la libertad de comercio, de la que resulta la interdependencia de los pueblos. Afirma que la restricción de la libertad de comercio va contra el espíritu comercial y utilitarista del tiempo. Este ethos de búsqueda de la prosperidad es lo que puede conducir a la paz. Piensa que los proyectos de paz de tiempos anteriores, como el de Enrique IV, no eran viables porque la sociedad no estaba madura, al no tener ese espíritu. Es interesante notar que señala la necesidad de que haya prosperidad para todos los pueblos si se pretende una paz universal y duradera (Saintard, 1756: 333-334). Una vez alcanzado esto, la confederación de estados sería algo factible (Saintard, 1756: XXX y XXXI). La obra se basa en un ardiente cosmopolitismo moral, afirmando que la dignidad de la inteligencia humana iguala a todos los hombres (Saintard, 1756: 2). De esta igualdad moral entre todos los hombres se deriva su crítica del prejuicio de buscar la gloria nacional por encima de todo: «Quien pudiera olvidar un momento su patria y colocarse en el centro del universo, perdería enseguida el sentimiento de la ilusión general: cesando de ser ciudadano, por así decirlo, se convertiría en hombre» (Saintard, 1756: 4). Por eso, desea que todos los pueblos formen una sola sociedad libre y feliz (Saintard, 1756: 11). En conclusión, sostiene que el sistema de una

paz perpetua no es la quimera de un ciudadano pacífico, el sueño de un hombre de bien (Saintard, 1756: 298-299), en alusión a Saint Pierre.

El celo por la paz que tenía Saint Pierre no lo tuvo nadie en su siglo, sino quizá Pierre-Andrè Gargas (1721-1801), quien siendo galeote escribió un proyecto de paz. Nacido en una pequeña aldea, fue acusado de la muerte de un hombre, torturado en los interrogatorios y condenado a veinte años de galeras (1761-1781). Parece ser que los tres últimos años de trabajos forzados estuvo con el capellán de la penitenciaría, que le podría haber ayudado en su educación. La preocupación por la guerra la pudo sentir allí, pues conoció a muchos desertores que estaban presos. En 1776, todavía en galeras, envía a Voltaire un proyecto de paz perpetua, pidiéndole que le dé su opinión. Éste le contestó con algunos versos del mismo poema La Tactique que había utilizado para criticar a Saint Pierre, pero cambiando el verso final para alabar a Gargas; así, de «la impracticable paz del Abbé de Saint Pierre» pasa a poner «la bellísima paz de Pierre Andre Gargas» (cf. Gargas, 1797, portada). En 1779 le envía el proyecto a Franklin, firmando como «forzado n.º 1.336», y nada más salir de galeras va a París a ver a Franklin, quien, verdaderamente impresionado por este honesto campesino, de apariencia rústica y pobre, imprime su folleto titulado «Conciliateur de toutes les nations d'Europe ou projet de paix perpétuelle entre tous les Souverains de l'Europe et leurs Voisins». En 1785 Gargas publicó una versión un poco más amplia: «Union Souveraine et Conciliatrice, de toutes les Nations d'Europe et de celles qui en sont connues. Ou Projet de paix générale et perpétuelle». Este proyecto lo envió a todos los embajadores en Francia y a los principales políticos franceses. Los destinatarios estaban invitados a devolver el ejemplar si no estaban de acuerdo con sus ideas. Quedarse con el ejemplar significaba, pues, una cierta adhesión al plan. De los sesenta ejemplares que envió sólo le devolvieron seis (Ferry, 2000: 110 y 111). En 1794 envió a la convención el tercer proyecto de paz perpetua en manuscrito y en 1796 publicó «Contrat social surnomé Union francmaçone, entre tous les bons citoiens de la Republiqe Françoise e entre la meme Republiqe e toutes les Nations de la terre». El folleto finalizaba con un modelo de impreso para que los presidentes de las asambleas municipales lo enviasen al Gobierno. Gargas envió esta obra a los

cuatro puntos cardinales de Francia. Pero en este momento tan inoportuno, diríamos, de la Revolución francesa, la mayoría de los lectores lo vieron peligroso y lo remitieron a la policía. Las pesquisas llevaron, como no podía ser menos, al propio Gargas, al que simplemente se le prohibió la difusión del folleto, al comprobar que no era un peligro para el Estado, pues estaba viviendo la etapa final de su vida como portero del hospital de la penitenciaría de Toulon (Ferry, 2000: 118-152).

Gargas se definía a sí mismo como una piedrecilla que produce una chispa y tenía un verdadero ardor por que esa chispa se convirtiese en un gran incendio de paz que consumiese a toda la humanidad. Conoce la obra de Saint Pierre, copia algunas de sus ideas y lo cita, aunque dice que su proyecto es mejor (Gargas, 1782: 39). Reconoce la personalidad de las naciones y no propone una unión en la indiferenciación. Además, habla de una dimensión verdaderamente cosmopolita, al señalar que la unión es para Europa, Asia, África y América (Gargas, 1782: II), aunque suele tener en mente principalmente a Europa. Parece que Gargas es el primero que utiliza la expresión «Nations Unies», que, esbozada en los dos primeros ensayos de 1782 y de 1785, aparecerá muchas más veces en la Memoria de 1794 y en el Contrato Social de 1796 (Gargas, 1796: 3, 6 y 7; cf. Ferry, 2000: 127).

También Bentham hizo sus incursiones por el tema de la paz y el cosmopolitismo. Escribió entre 1786 y 1789 una hoja con una nota en la que esboza con vagas indicaciones un ensayo que debería titularse Plan of universal and perpetual peace, confeccionado con ideas de algunos manuscritos de la misma época: Pacification and Emancipation, Colonies and Navy y Gabinet No secrecy.[10] Bentham creyó que en general sus ideas eran practicables. En unos papeles de 1827-1830 encontramos la siguiente frase: «de la impracticabilidad del Projet de paix perpetuelle del Abbé de Saint Pierre no se puede sacar ninguna inferencia que afecte a la impracticabilidad del sistema aquí propuesto» (BL add. MS 30151, cf. Hoogensen, 2005: 100).

Sus dos temas centrales son la emancipación de las colonias y la eliminación del secretismo en los asuntos exteriores. Para Bentham, una parte importante del problema reside en la diplomacia secreta

del Departamento de Asuntos Exteriores, que compromete al pueblo a luchar en guerras que no son de su interés. El producto del secreto, decía, es la guerra (Gabinet No secrecy, citado en Hoogensen, 2005: 88-90). La otra causa principal de la guerra es el mantenimiento de colonias, lo que supone la guerra contra los colonizados para mantenerlos sujetos y contra las potencias extranjeras para defender la posesión de las colonias.

Aunque Bentham le da menos importancia, en sus escritos de política internacional suele aparecer el tema de un tribunal y un parlamento común. Bentham, en Pacification and Emancipation y Colonies and Navy, abogó por la creación de un fórum internacional para la opinión pública a través de un tribunal común. El papel más importante del tribunal –se llame corte, congreso o dieta– es expresar y publicar una opinión respecto a los conflictos entre los estados, sobre todo si esas opiniones estuvieran enraizadas en argumentos universalmente conocidos y que tuvieran una probabilidad de que todos los experimentasen y los aceptasen (BL add. MS 30151; cf. Hoogensen, 2005: 100).

Un punto importante que destacar de las ideas de Bentham con respecto a las relaciones internacionales es el de la igualdad entre todas las naciones. En Projet Matiere (1786) dice: «Si un ciudadano del mundo tuviera que preparar un código internacional universal, ¿qué se propondría a sí mismo como tema? Sería la utilidad común e igual de todas las naciones» (UC XXV. 58; cf. Hoogensen, 2005: 95). Para asegurar la consecución de la mayor felicidad para el mayor número, cada soberano debería ser sabio para considerar los intereses de todos los pueblos. Esta igualdad va unida a la idea de respetar las diferencias entre las naciones y la soberanía de cada una, lo que es inconsistente con el intento de establecer una república universal, que, por tanto, no quiere Bentham (BL add. MS 30151; cf. Hoogensen, 2005: 96-99).

Jean-Baptiste du Val de Grace (1755-1794), barón de Cloots, que había nacido en una familia prusiana noble, llegó muy joven a París para educarse, e imbuido del espíritu cosmopolita y prerevolucionario parisino, se dedicó a gastar su dinero viajando por Europa y difundiendo ideas revolucionarias. Cuando empezó la revolución en París regresó y, con gusto por la teatralidad,

compareció ante la Asamblea Constituyente al frente de una Embajada de la Humanidad, compuesta por 36 extranjeros, para declarar que el mundo se adhería a la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Renunció a su título y a su nombre, eligiendo el de Anacharsis Cloots, que rememoraba al célebre filósofo griego, viajero y crítico de las convenciones establecidas. Se autodenominó «orador del género humano». Donó dinero a la República francesa para que avanzase en la revolución. La Asamblea nacional le otorgó la ciudadanía francesa y fue elegido miembro de la convención. En 1792 publicó La République universelle ou Adresse aux tyrannicides, obra que, transida de un ferviente cosmopolitismo moral, propone la República Mundial. Realmente, la propia lógica de La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, cree, lleva a considerar que los derechos humanos no son sólo para los franceses, sino también para todos los hombres (Anacharsis Cloots, 1980: 369).[11] Ese universalismo moral es el que le lleva a un explícito cosmopolitismo político, proponiendo que todos los hombres sean ciudadanos de un único país. Para él no hay pueblos que deban tener entidades políticas independientes, pues todo el género humano pertenece a la misma nación (Anacharsis Cloots, 1980: 346 y 402). Por eso emprende una feroz crítica del nacionalismo:

Los cuerpos nacionales son el mayor azote del género humano. ¡Qué ignorancia, qué barbarie es colocarnos en diferentes corporaciones rivales, mientras que tenemos la ventaja de habitar uno de los planetas más pequeños de la esfera celeste! Al dividir el interés y la fuerza comunes, multiplicamos nuestros celos y nuestras querellas. Un cuerpo no se hace la guerra a sí mismo y el Género Humano vivirá en paz cuando no forme más que un solo cuerpo, la Nación única (1980: 337).

Ahora bien, eso, para él, no significa la indiferenciación y la homogeneización de las culturas. Por eso dice que «cada uno cultive su campo a su manera, que cada uno practique el culto que le plazca; la ley general protegerá todos los cultos y todas las culturas. Todo lo que no daña a la sociedad tendrá su pleno ejercicio» (1980:

350).

Su proyecto es bastante más radical que el de Saint Pierre, del que dice que era extraño y ridículo porque, como en todos los demás planes, no se ha entendido que la única paz posible implica que desaparezcan los distintos estados que dividen a los hombres y que todos los hombres formen parte de un único estado (1980: 347 y 372).

En un momento en el que están en efervescencia el patriotismo y el nacionalismo francés, Cloots señala a los franceses la dirección contraria: deben abandonar todo espíritu nacional y ser el germen y el centro de una república verdaderamente universal. Y como los cambios se hacen con las palabras, propone que Francia se sacrifique generosamente por la fraternidad universal renunciando a su nombre (1980: 344). Este tipo de declaraciones y su conducta en esa línea le hicieron aparecer como enemigo de la patria francesa y finalmente fue guillotinado.

Quizá el proyecto más conocido, más profundo y más interesante sea la obra de Kant Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf de 1795.[12] Valora mucho el proyecto de Saint Pierre y no le parece algo ridículo ni imposible, sino más bien algo necesario (Kant, 1994: 14). Sin embargo, le critica que pretenda llegar a esa confederación mediante la voluntad de los príncipes (Kant, 1988: 301-302). Para Kant es capital que haya un Estado republicano de derecho y que la confederación sea una voluntad de los pueblos y no de los príncipes despóticos. Esto significa que en la confederación no habrá representantes de los soberanos, sino que la federación cosmopolita será una representación de todos los pueblos del mundo. Además, Kant añade un aspecto totalmente nuevo, el derecho cosmopolita, que regula cómo los estados deben ser hospitalarios con los individuos de otros estados (Kant, 1998: 28). Así se ve cómo sortea los escollos del proyecto de Saint Pierre y añade además otra dimensión cosmopolita, que había apuntado Saint Pierre, en cuanto que considera a todo hombre como ciudadano del universo y regula la protección que todo Estado debe darle.

La conclusión que podríamos sacar de este breve viaje por esos aventureros proyectos de paz es que esos cien años fueron un

inmenso laboratorio en el que se gestaron muchas ideas sobre el cosmopolitismo de las que vivimos hoy y que están presentes en nuestras instituciones: emancipación de las colonias, universalismo y cosmopolitismo moral, ansias por viajar y conocer otras culturas, una ONU con un representante por Estado (incluso el propio nombre de «Naciones Unidas»), una Unión Europea con representantes en proporción a la cantidad de población, derechos de todos los seres humanos en todos los países, etc. Fueron muchos los proyectos de paz y, además, hechos por personas de toda condición, abades, ateos, colonos, galeotes, filósofos, embajadores, viajeros, consejeros, poetas, comerciantes, estadistas, etc., lo que muestra la extensión de las ideas de paz y cosmopolitismo. Hoy, que se han hecho realidad muchas de esas ideas, cuando pensamos que eran «sueños de hombres de bien» nos está permitido soñar nuevos pasos que algún día se harán realidad.

BIBLIOGRAFÍA

ANACHARSIS CLOOTS (Jean-Baptiste du Val de Grace, baron de Cloots) (1980): La République universelle ou adresse aux tyrannicides par Anacharsis Cloots, orateur du genre humain, París, Les Marchands de Nouveautés, en Anarchasis Cloots: Oeuvres, vol. III, Múnich, Kraus, 1792.

ARCHIBUGI, D. (1992): «Models of international organization in perpetual peace projects», en Review of International Studies 18.

ARGENSON, René-Louis de Voyer, Marqués de 1857: Mémoires et Journal inédit du Marquis D'Argenson, t. I, París, Jannet. En línea: <http://www.archive.org/details/ memoiresetjourna01arge>.

AKSU, E. (2008): Early notions on global governance, Cardiff, University of Wales Press.

BELLERS, Jh. (1987) [1710]: Some Reasons for an European State, en A. Carter, 2001, pp. 134-153.

CARTER, A. (2001): The Political Theory of Global Citizenship, Londres, Routledge.

CLARKE, G. (ed.) (1987): John Bellers. His life, times and writings, Londres/Nueva York, Routledge & Kegan Paul.

CONDORCET, Marie-Jean-Antoine Nicolas de Caritat, Marqués de 1847: De l'influence de la révolution d'Amérique sur l'Europe, en Oeuvres de Condorcet, t. 8, París, Didot. También en línea: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k41719c.pleinepage.r=condorcet.f1.langES>.

ESPINOSA, J. (2009a): «Reflexiones sobre el Cosmopolitismo a partir de la obra de Kwame Appiah», en P. Núñez y J. Espinosa (coords.): Filosofía y política en el siglo XXI. Europa y el nuevo orden cosmopolita, Madrid, Akal.

— (2009b): «Elogio de la Diferencia. El pensamiento de Appiah sobre el multiculturalismo», La Torre del Virrey. Revista de Estudios Culturales. En línea <http://www. latorredelvirrey.es/libros/libros_feb09/pdf/033_revista%20web.qxd.pdf>.

FERRY, F. de (2000): Pierre-André Gargas (1721-1801). Galérien de Toulon. Réformateur de l'orthographe et de la condiction pénitentiaire, inventeur des Nations Unies, París, Éditions des Écrivains.

FOUGERET DE MONTBRON, J.-L. (1750): Le cosmopolite ou le citoyen du monde, Londres. También en línea: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/ga000429.pdf>.

GARGAS, P. A. (1782): Conciliateur de toutes les nations d'Europe ou projet de paix perpétuelle entre tous les Souverains de l'Europe et leurs Voisins, París, B. Franklin.

— (1796): Contrat social, Toulon, Calmen. En línea: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k71538q.r=gargas.langES>.

GUINERET, H. (2004): «Commentaire», en J.-J. Rousseau: Jugement sur le projet de paix perpétuelle de l'abblé de Saint-Pierre, ed. de H. Guineret, París, Ellipses.

HAZARD, P. (1985): El pensamiento europeo en el siglo XVIII, Madrid, Alianza.

HEATER, D. (1992): The idea of European unity, Leicester y Londres, Leicester University Press.

HERRERO, I. y L. VÁZQUEZ (1995): «La especularidad europea del yo francés en el siglo XVIII», Revista de Filología francesa 8, Universidad Complutense de Madrid, pp. 11-24. También en línea: <http://revistas.ucm.es/fll/11399368/articulos/THEL9595330011A.PDF>.

HOLBACH, Paul-Henri Thiry, Barón de 1971 (1773): La politique naturelle, Hildesheim/ Nueva York, Olms.

HOOGENSEN, G. (2001): «Bentham's international manuscripts versus the published "Works"», Journal of Bentham Studies 4. También en línea: <http://eprints.ucl.ac.uk/668/1/9.91hoogensn.pdf>.

— (2005): International Relations, Security and Jeremy Bentham, Londres y Nueva York, Routledge.

KANT (1988) [1780?]: Moralphilosophie Collins, Ak., XXVII, 1 (trad. de R. R. Aramayo y C. Roldán), en Kant: Lecciones de ética, Barcelona, Crítica.

— (1994) [1784]: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Ak., XIII, 24 (trad. de C. Roldán y R. R. Aramayo), en Kant: Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, Madrid, Tecnos.

— (1998) [1795]: Sobre la paz perpetua (trad. de J. Abellán), Madrid, Tecnos.

LEIBNIZ (1993) [1715]: Observations sur le Projet de Paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre, Caen, Presses Universitaires de Caen.

— (1862): Oeuvres, en Foucher de Careil (ed.), t. VII, París, Didot.

MOLINARI, G. de (1857): L'abbé de Saint Pierre, París, Guillaumin. También en línea: <http://www.archive.org/details/labbdesaintpier01moligoog>.

PENN, W. (1693): An Essay towards the Present and Future Peace of Europe by the Establishment of an European Diet, Parliament, or Estates. En línea: <http:// www.fredsakademiet.dk/library/penn.pdf>. También en J. R. Jacob y M. C. Jacob (eds.): Peace Projects of the Seventeenth Century, Nueva York, Garland, 1972.

ROLDÁN, C. (1996): «Los "prolegómenos" del proyecto kantiano sobre la paz perpetua», en R. R. Aramayo, J. Muguerza y C. Roldán (eds.): La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración. A propósito del bicentenario de Hacia la paz perpetua de Kant, Madrid, Tecnos.

ROSENFELD, S. (2002): «Citizens of Nowhere in Particular: Cosmopolitanism, Writing, and Political Engagement in Eighteenth-Century Europe», National Identities 1, vol. 4.

ROUSSEAU, J.-J. (1959) [1782]: Les Confessions (ed. de B. Gagnebin y M. Raymond), en Jean-Jacques Rousseau: Oeuvres complètes, t. I, París, Gallimard.

— 1964a [1761]: Extrait du Projet de Paix Perpétuelle (ed. de Sven Stelling-Michaud), en: Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, t. III, París, Gallimard.

— 1964b [1782]: Jugement sur la paix perpétuelle (ed. de Sven Stelling-Michaud), en Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, t. III, París, Gallimard.

SAINT PIERRE (Castel de Saint Pierre, Ch.-I.), Abbé de 1986 [1717]: Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe (ed. de Simone Goyard-Fabre), París, Fayard, 1986.

— (1933) [1729]: Supplément à l'abrégé du projet de paix perpétuelle, en: Ouvrajes de politique, t. 2, Rotterdam, Beman. También en línea: <http://www.normannia. info/pdf/casteldesaintpierre1733v2.pdf>.

SAINTARD (1756): Roman politique sur l'état présent des affaires

de l'Amerique ou Lettres de M*** a M*** sur les moyens d'établir une Paix solide et durable dans les Colonies, et la liberté générale du commerce extérieur, Ámsterdam.

STELLING-MICHAUD, S. (1964): «Introductions. Écrits sur l'Abbé de Saint Pierre», en: Oeuvres Complètes de Jean-Jacques Rousseau, t. III, París, Gallimard.

VOLTAIRE (1832) [1769]: De la paix perpétuelle, par le docteur Goodheart, en: Oeuvres de Voltaire (ed. Beuchot), t. 46, París, Didot. También en línea: <http://www.archive. org/stream/ uvresdevoltaire39migegoog#page/n7/mode/1up>.

WYNNER, E. y G. LLOYD (1944): Searchlight on peace plans, Nueva York, Dutton.

YORK, E. (1919): Ancient, Mediaeval and Modern Leagues of Nations, Londres, The Swarthmore Press.

---

1. Parece que ya desde pequeño sintió afición por poner paz en las disputas infantiles y, por eso, en el rito de la confirmación cambió su nombre, de «Charles-François» pasó a ser «Charles-Irénée» (cf. Heater, 1992: 66). En su famoso Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe él mismo habla de irenismo (Saint Pierre, 1986: 427). Incluso podríamos decir que, en cierta medida, el término se puso de moda, como revela ya una carta de 1712 de un diplomático en La Haya a otro en Berna, en la que se dice que la obra de Saint Pierre ha formado dos partidos, los irenistas, que creen practicable su proyecto, y los antiirenistas, que lo creen imposible; señala también que el partido de los irenistas va creciendo sobre todo en Ámsterdam, y le pregunta si hay irenistas en Berna (cf. Saint Pierre, 1986: 427-428).

2. La obra fue primeramente publicada en Colonia en 1712 como Mémoire pour rendre la paix perpétuelle en Europe y luego en Utrecht, en 1713, en 2 volúmenes, bajo el título Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe. Pero él mismo señala que su primer esbozo era de 1711 (cf. Saint Pierre, 1986: 347). Fue traducido al inglés en 1714 como A Project for Settling an Everlasting Peace in Europe. Añadió un tercer volumen en 1717 y publicó resúmenes del

proyecto en 1729 y 1738. Fundamentalmente, nos basaremos en los tres volúmenes publicados en 1717.

3. Esto podría significar que ya tenía alguna idea del plan antes de ir a París, lo que enlazaría con sus inquietudes irenistas de su adolescencia. Asimismo, habría que fechar el origen de sus ideas incluso antes del plan de Penn, del que hablaremos enseguida. Pero también se podría interpretar que se lo enseñó a algún antiguo amigo de su provincia en algún viaje que hizo desde París, por lo que la fecha sería entonces 1711.

4. En este proyecto, a diferencia del de Saint Pierre, los miembros del Parlamento no representan a los soberanos («un soberano, un voto»), sino que, al ser proporcionales al valor del país, representan al Estado, a los ciudadanos, podríamos decir (cf. Archibugi, 1992: 305).

5. Estas ideas chocan un tanto con lo que algunos especialistas afirman que Leibniz pensaba en este momento de su vida, a saber, que lo que serviría de vehículo pacificador y cimentaría la unificación europea y cosmopolita sería una cierta confederación o sociedad de sabios, que guiados por la razón buscarían el provecho de todo el género humano por encima de las cortas miras de los estados (cf. Roldán, 1996: 138-144).

6. Cf. <http://www.voltaire-integral.com/Html/10/07MEL1.htm#38.%20ÉPIGRAMME>. En términos parecidos, el final de su poema La Tactique de 1773 concluye con el verso «L'impraticable paix de l'abbé de Saint-Pierre» (cf. <http://www.voltaire-integral.com/Html/10/35_Tactique.html>.).

7. Holbach piensa de manera parecida. En su obra de 1773 La politique naturelle afirma que es la Ilustración el factor que debe mejorar la política, porque la educación de los príncipes y también del pueblo les enseñará cuál es su verdadero interés y felicidad, y así no serán engañados por sus pasiones. Da a entender que cuando exista esta educación, los hombres entenderán que todos los pueblos son miembros de una gran sociedad (Holbach, 1971: 274, 278 y 280).

8. Ya que en esta obra hay otros capítulos dedicados a su estudio,

sólo trataremos lo que dice de Saint Pierre.

9. Para estos planes véase Wynner y Lloyd, 1944; York, 1919; Rosenfeld, 2002; Aksu, 2008.

10. En 1843 John Bowring, caballero, general y cristiano declarado, pero no un utilitarista ni un estudioso (Hoogensen, 2001: 1), publica The Works of Jeremy Bentham, que contiene la obra A Plan for an Universal and Perpetual Peace. Desde ese momento, hasta los recientes estudios, mucho más meticulosos, sobre los papeles de Bentham, se ha dicho que Bentham escribió un plan de paz. Se trataba, más bien, de una compilación del editor de los escritos arriba mencionados, en la que éstos habían sido segmentados y reorganizados de una manera poco sistemática. Además, aparecían fragmentos que eran de la pluma del editor. Por todo ello, podemos decir que la tarea del editor no fue muy afortunada y que sería mejor utilizar las tres obras sueltas (cf. Hoogensen, 2005: 43-48).

11. Especialmente menciona a los musulmanes como miembros de la fraternidad universal y desea que desaparezcan las asociaciones fanáticas que fomentan una guerra eterna entre la Cruz y la Media Luna (p. 490). También acepta a los judíos (pp. 516-517). Expresamente señala la igualdad entre los hombres de todos los continentes (pp. 524-525).

12. Como hay otro capítulo en esta obra para Kant, sólo trataremos lo que afirma de Saint Pierre.

MONTESQUIEU Y LA GEOGRAFÍA POLÍTICA DEL DESPOTISMO

Rolando Minuti

Università degli Studi di Firenze

La importancia de la relación entre el espacio geográfico y la reflexión sobre los sistemas políticos constituye un elemento fundamental del pensamiento de Montesquieu.[1] La atención a la geografía no es sólo un complemento o elemento accesorio de la teoría política del autor de Esprit des Lois, sino que constituye un carácter esencial, que impregna todo su modo de reflexionar con respecto a la dimensión de la libertad política, a su extensión y a su posible desarrollo. En otros términos, el área de la libertad política no se define únicamente por la aceptación y división de la noción de gobierno y su división, también se constituye sobre la base de un espacio geográficoambiental que la delimita y define, al mismo tiempo que de los márgenes de su posible expansión. Al mismo tiempo, el espacio geográfico es el que circunscribe la ausencia de libertad, el despotismo, y establece los elementos esenciales que permiten percibir la estabilidad, la permanencia, las dificultades o la imposibilidad del cambio. No debiéramos olvidar, por poner sólo un ejemplo, que una obra como Esprit des Lois, que se propone como un análisis orgánico de la realidad política, se abre –a partir de la edición parisina de 1749– con un mapa geográfico del mundo,[2] que no es en absoluto un elemento decorativo añadido a un tratado de teoría política, ni sólo un instrumento –como se lee en la leyenda– útil únicamente para la lectura de los capítulos del Esprit des Lois dedicados al comercio, sino que expresa la red material en cuyo interior las observaciones, los juicios y los conceptos formulados por Montesquieu encuentran su necesaria colocación.

Por otra parte, geografía es, para Montesquieu, como para otros muchos intelectuales del siglo XVIII, una noción compleja, mucho más extensa y articulada por comparación con los confines técnicos

de una disciplina que la cultura europea ha ido considerando sucesivamente como autónoma y distinta. Desde este punto de vista, muestra uno de los aspectos de aquella contaminación y complementariedad de saberes y experiencias culturales, de intersección entre ámbitos de conocimiento, que el desarrollo cultural europeo entre los siglos XVIII y XIX ha contribuido progresivamente a distinguir, y que constituye un aspecto característico de la cultura de la época de la Ilustración y expresa uno de sus elementos de mayor complejidad y riqueza.[3] Esto vale tanto para la relación entre historia y geografía como, en general, para la relación entre historia y ciencias de la naturaleza o, por dar sólo otro importante ejemplo, para todo el ámbito de la cultura económica del XVIII.

Si abrimos uno de los numerosos volúmenes de la biblioteca manuscrita de Montesquieu, titulado justamente Geographica, y del cual acaba de realizarse la edición crítica completa en el contexto del nuevo proyecto de edición de sus Oeuvres complètes, podemos inmediatamente observar que éste no incluye documentos de interés estricta y técnicamente geográfico, tal y como nosotros los entendemos, ni tampoco sólo literatura de viajes –que constituye, también para el siglo XVIII, la fuente principal de los conocimientos geográficos, y que Montesquieu utiliza asiduamente, prestando una particular atención a las Lettres édifiantes et curieuses de los misioneros jesuitas–,[4] sino también obras que presentan un carácter fundamentalmente histórico, como documentan en particular los largos extractos de la Description de la Chine de Jean Baptiste Du Halde[5] o de la Histoire généalogiques des Tatars de Abul Ghazi,[6] testimonio de un interés por la historia asiática, y sobre todo china, que se revela particularmente fuerte. Tanto la literatura de viajes como los textos relativos a la historia, a la sociedad y a la cultura del mundo extraeuropeo constituyen un elemento constante de atención e interés por parte de Montesquieu, que se prolonga desde la época de la elaboración de las Lettres Persanes hasta sus últimos años de vida, cuando después de la publicación de Esprit des Lois continúa trabajando y recogiendo materiales con vistas a una nueva edición de la obra, que por lo demás se publicará póstuma, en 1757, sin su directo control ni aprobación. Desde este punto de vista, el trabajo recientemente realizado sobre los materiales de trabajo y las notas de lectura del autor de Esprit des Lois –documentos hasta

ahora casi enteramente inéditos, como el dosier 2.526 de la Bibliothèque Municipale de Bordeaux,[7] o editados hace poco por vez primera de modo completo y filológicamente preciso, como el dosier 2.506[8] o los citados Geographica– permite tener conocimientos más claros de cuanto era posible incluso en un pasado reciente, y reconstruir con mayor precisión el método de trabajo de Montesquieu, abriendo nuevos escenarios de investigación para la reconstrucción filológica de su pensamiento.

La geografía de Montesquieu, por consiguiente, se configura como una noción inclusiva de ámbitos de experiencia y de conocimiento diversificados, que presta a buen seguro atención a los problemas cartográficos (relativos al mundo antiguo y moderno), pero que se extiende ampliamente hacia la consideración de las costumbres civiles y religiosas (las moeurs) de la historia, del ambiente natural y del clima.[9] La variedad de la interacción de estos elementos con la política, las leyes y el diferente peso específico que cada uno de ellos puede tener en los diversos contextos es explícitamente reclamada por Montesquieu en el libro XIX del Esprit des Lois –libro capital para la entera arquitectura lógico-argumentativa de la obra– y permite en particular evitar una simplificación y una incomprensión fundamental de muchos lectores contemporáneos de Esprit des Lois (de Voltaire, por ejemplo, así como de los cronistas de Nouvelles Ecclesiastiques) de la que Montesquieu quiso defenderse de modo incluso irónico en algunas de las páginas de Defense de l'Esprit des Lois, donde por contra era la complejidad de las causas que determinan el espíritu de una nación la que se pone explícitamente en primer plano, con un fuerte acento sobre aquellas «causas morales», y el rol del legislador en particular, que pueden y deben intervenir donde la acción de las causas físicas resulta particularmente fuerte.[10] Todo esto asume un relieve directo y particularmente delicado en relación con la entera consideración, por parte de Montesquieu, del horizonte político oriental, con respecto al cual la introducción de la categoría política de despotismo resulta, como bien se sabe, central.[11]

La definición de Oriente como ámbito geopolítico del despotismo ya está claramente establecida en Lettres Persanes, que desde este punto de vista expresa una continuidad fuerte con las reflexiones sucesivas y en particular con el texto Esprit des Lois; una

continuidad que, en cambio, con respecto a otros temas, en particular el problema de la religión y de su relación con la política, resulta menos directa. Ya en Persanes se deja claro de hecho la idea de que el despotismo es una realidad efectiva, bien presente y difundida por el mundo, y no un fenómeno degenerativo, una patología, destinado a ser reconducido a las crisis de otras tipologías de gobierno; se trata de una monstruosidad objetiva que puede funcionar eternamente porque interioriza la violencia y el miedo y sobre éste construye un sistema.

A menudo se ha insistido en el valor instrumental de la representación terrible del despotismo oriental en las Persanes y también en las Lois. Sobre el hecho de que su objetivo sea fundamentalmente atemorizar,[12] poner en guardia contra los riesgos de involución autoritaria de la monarquía francesa. De ser así no podríamos decir que nos encontrásemos frente a una posición radicalmente nueva. La propaganda antiludoviciana, subsiguiente a la revocación del edicto de Nantes, ya ofrecía testimonios importantes; por citar uno célebre, Soupirs de la France esclave de Pierre Jurieu, en el que el paralelismo entre el Rey Sol y el sultán resultaba plenamente evidente. Y, por ir atrás en el tiempo, la representación del Gobierno del turco como icono de una autoridad sin límites ya está consolidada, como es ampliamente sabido, en la tradición del pensamiento político, pensamos en Maquiavelo, pensamos en la monarchie seigneuriale que Jean Bodin define con referencia directa al Imperio otomano (autores que Montesquieu tiene bien presentes y sobre los que reflexiona mucho).

Pero Montesquieu no permanece anclado en el uso instrumental del modelo negativo y procura, ya en Persanes, hacer algo más. No debe olvidarse jamás, como ha escrito uno de los más atentos estudiosos de Persanes, Paul Vernière, que Lettres Persanes es el resultado de un trabajo de documentación imponente que transforma –considerando sólo la relevancia teórica y la forma literaria– «l'humble matière qui fait l'infinie richesse des Lettres Persanes» (1960: XVII). Persanes no es una obra ingenua e improvisada, y la documentación de la que Montesquieu se sirve es muy extensa. Ciertamente no encontramos un nivel de profundización analítico desarrollado de una manera particular, y vemos emerger temas y juicios, sobre todo con relación al mundo

islámico, enraizados en la cultura antimusulmana del Occidente cristiano, que han inducido a resaltar, también recientemente, sus límites de la comprensión del mundo islámico.[13] De hecho, Montesquieu, aun no trabajando aquí con el estilo del erudito, ni estando animado por la pasión de la comprobación del detalle o del estudio profundizado del particular –en este sentido su distancia del método de Bayle no es un dato marginal–, no fue sin embargo un lector improvisado o superficial de los materiales disponibles en su tiempo. Fue, al contrario, un lector atento y curioso, que partía de un problema y seleccionaba; no ahogado en la erudición, que gestionaba de forma muy controlada. Y las fuentes de las que podía disponer acerca de Oriente, el Oriente musulmán en particular –expresión emblemática del despotismo en Lettres Persanes, como también en Lois–, eran ya, entre finales del siglo XVII y principios del XVIII, consistentes. Para Montesquieu eran más fáciles de utilizar, al poder contar con la importante biblioteca del castillo de La Brède (Catalogue, 1999) –su verdadera y principal cantera de trabajo y su refugio–, con los libros de la Académie de Bordeaux y, cuando era necesario, con las bibliotecas parisinas. Entre estas fuentes había algunas de valor notable, que se convirtieron en puntos fuertes de su documentación. Los Voyages a Persia de Jean Chardin, por ejemplo, que utiliza en la edición de 1711,[14] un cuadro riquísimo y detallado de la realidad persa, y de la religión escita en particular, que iba mucho más lejos de los términos que corrientemente solemos atribuir a la literatura de viajes. Eran una clase de enciclopedia del Oriente musulmán que ofrecía a Montesquieu, aparte de información, importantes instrumentos analíticos, por ejemplo acerca de la relación entre el clima y el despotismo, que en Chardin ya está lúcidamente propuesta (y que permanecerá como un tema principal en Lois). Histoire de l'état présent de l'empire ottoman de Paul Rycaut, traducida al francés en 1670,[15] constituye otro ejemplo importante para la representación a grandes trazos del despotismo del sultán que este intelectual, ligado a la restauración de Carlos II, quería proponer como antítesis viviente de aquello que la monarquía inglesa restaurada expresaba.

Textos que Montesquieu leyó con cuidado y que utiliza –a veces forzándolos, renunciando a ver en su interior oscilaciones y variaciones de juicio, como sobre todo en el caso de Chardin– porque en ellos encuentra respaldo para una idea que va elaborando

y que en Persanes ya tiene una expresión clara: la idea de que todo Oriente –y no sólo el Estado turco– presenta una estructura análoga de relaciones entre sociedad, instituciones y política que se traduce en la fórmula del despotismo. En la vertiente institucional está el poder extremo y sin control, que se esconde y funciona con instrumentos –ministros, funcionarios– que son agentes-fantoches de una voluntad variable e incontrolada, expresiones feroces de despotismo en los ámbitos específicos de ejercicio de su poder y, al mismo tiempo, frágiles; al igual que es frágil la propia autoridad del déspota, constantemente sujeta a conjuras de palacio, que lo hacen vivir en el miedo y producen el miedo como sistema de gobierno y de control. En las vertientes económica y social se halla la privación de las nociones de propiedad, de propiedad de la tierra sobre todo –aquí se hacen valer especialmente los elementos que Montesquieu extraía de las relaciones con el Estado mogol de François Bernier–,[16] que elimina la posibilidad de construir bases de responsabilidad, de consciencia de derechos, de pertenencia. La idea, en otros términos, es que todo el mundo asiático –el Oriente islámico, donde la compenetración de autoridad religiosa y autoridad civil es sostén inexorable del despotismo, pero también China, Japón, Siam– se caracteriza por esta dimensión horrible de la autoridad en la cual la libertad –la libertad que para Montesquieu tiene un contenido claro, y es, recordémoslo, la seguridad que cada individuo tiene bajo la tutela de la ley– no tiene espacio.

Para hacer formidable e inquietante esta revelación –que ya será puesta en tela de juicio por algunos de sus contemporáneos, pero que tendrá también notable y perdurable fortuna, como testimonia su incidencia cuando, entre los siglos XIX y XX, se abra la espinosa discusión en torno al «modo de producción asiático», hasta la obra Despotismo oriental de Wittfogel–[17] Montesquieu anclará el sistema del gobierno despótico al contexto ambiental. Es el territorio, la propia naturaleza del mundo asiático, explicará en Lois –algo que a muchos les parecerá insostenible–, lo que da cuenta en primer lugar del origen y la permanencia del despotismo.

En Persanes no estamos todavía en un nivel de explicación análogo al propio del Esprit des Lois –recordemos una vez más que no nos movemos entre las páginas de un tratado, y nos encontramos más bien en un calidoscopio de sugerencias y de problemas–, pero ya la

geografía política tiene un espacio relevante. Y el espacio geopolítico de las Persanes, como lo será también en Lois, es un espacio en el que el área de la libertad es bastante limitada; un área fuerte –más en realidad en la vertiente inglesa que en la francesa– pero cuantitativamente reducida y delicada. Por otra parte, es verdad que el Imperio otomano del que se habla en Persanes es una realidad ruinosa –y deben tenerse en cuenta, a este propósito, las numerosas relaciones de viajes que de esta crisis, tras el fin de la expansión y el fracaso del asedio de Viena en 1683, daban detallado testimonio–, y el caos administrativo y la miseria de la población eran un dato sobresaliente; pero ello cuadraba armónicamente con la naturaleza del estado despótico que respondía a desórdenes, ineficiencia e irregularidades, con la violencia y el miedo, y sin resquebrajar su permanencia, su duración, ni decretaba su próximo cambio. El despotismo puede durar eternamente, en su ruina y monstruosidad, y la inestabilidad sangrienta es su propia naturaleza, condición paradójica y dramática de la inmutabilidad de una forma monstruosa de gobierno. Por el contrario, las monarquías y los estados moderados de Occidente pueden resquebrajarse, y la complejidad de los mecanismos que hacen posible la permanencia es todo aquello que llama la atención sobre las formas institucionales, los controles de la autoridad, el valor de las tradiciones de pertenencia y de responsabilidad.

El mensaje político de Persanes, si es lícito sintetizar sumariamente un aspecto que parece particularmente significativo, es claro. Y no es la voz conservadora del aristocrático defensor de un orden privilegiado amenazado por una monarquía que querría hacerse aparecer como una amenaza sirviéndose de la imagen del sultán, como lo entendió Voltaire (o como en años más próximos a nosotros lo interpretó Louis Althusser), sino la advertencia inquietante de un intelectual que observa cómo la permanencia de la libertad estriba, por un lado, en el sacrificio de la independencia –la fábula de los trogloditas y la catástrofe de la utopía de la virtud como base del ordenamiento político así lo enseñaba– y, por otro, en la atenta conservación y en la tutela del derecho; donde emerge, me parece evidente, el cuidadoso estudioso del derecho romano que dejó una monumental serie de apuntes recogidos en los volúmenes manuscritos denominados Collectio juris. Podemos discutir hasta el infinito sobre el valor o los límites de esta lectura de la política,

sobre su compatibilidad o incompatibilidad con otras posiciones emergidas en el contexto de la cultura política de la Ilustración, pero no creo que sea legítimo prescindir de estas premisas.

Éste, por consiguiente, es ya un punto de llegada importante de Persanes, que no es en absoluto una obra «juvenil» y que propone ya muchos elementos de reflexión que no se mantendrán estables y duraderos a lo largo de todo el periplo de su experiencia intelectual. Recordemos sólo, a este respecto, que cuando escribe este extraordinario documento de reflexión sobre la política y la moral Montesquieu ya tiene una personalidad intelectual madura, aunque todavía está buscando una adecuada colocación en el mundo de las letras y de la política contemporáneas; cuando emprende su viaje europeo, cuya edición crítica –particularmente necesaria– se halla en curso,[18] no lo hace por divagación, tras la insatisfactoria experiencia parlamentaria bordolesa, ni por repetir la experiencia tradicional, cultural y artística, propia del grand tour, sino porque pretende ganar una experiencia directa de la diversidad política y social europea para algo que él no excluía, una carrera política y diplomática internacional. Y los materiales que extraerá de esta experiencia contribuirán, en no pequeña medida, a la formación de sus ideas sobre los caracteres y la dinámica de los estados europeos que se propondrán muchos años después en Esprit des Lois.

Sobre materiales de reflexión ya propuestos en Persanes, pues, y enriquecidos con lecturas y experiencias directas, como documentan los restos de apuntes manuscritos que ha dejado, Montesquieu continuará trabajando mucho, alimentando los términos de los problemas a los que en Lois buscará dar traducción en la forma sistemática de una obra global sobre la razón de ser (el espíritu) de los sistemas políticos, traduciendo aquello que en Persanes queda como un mensaje sustancialmente inquieto y más veteado de pesimismo que de esperanza constructiva, en una tentativa de explicación compleja y articulada de la aparente incoherencia que predomina en la vida de los hombres en sociedad.

Pero en Lois hay también algo más y diferente. Y para poner el acento sobre este aspecto, con referencia al tema que nos hemos propuesto estudiar, viene al caso una consideración de carácter general sobre el texto y el estilo argumentativo propio de Esprit des

Lois, a saber, el hecho de proceder no sólo por afirmaciones de tesis y por ilustraciones documentales que respaldan estas tesis, sino también por no esconder jamás incertezas, interrogantes, problemas que el autor propone explícitamente –muy a menudo en forma interrogativa y dubitativa– y a los cuales él mismo busca responder, no siempre llegando a soluciones efectivamente concluyentes y convincentes, sino dejando márgenes de duda que a menudo se traducen en la formulación de excepciones; son una excepción, por ejemplo, los tártaros, un pueblo de pastores que, a diferencia de los bárbaros invasores del Imperio romano, no son portadores de instituciones libres, sino de despotismo y se definen como «le peuple le plus singulier de la terre» («el pueblo más singular de la tierra») (EL, XVIII, 19, t. I, p. 313);[19] es una suerte de excepción igualmente Japón, por poner otro ejemplo, donde el despotismo no es el resultado de una anulación de las leyes, sino de su exceso, que asume la forma de «tiranía de las leyes», extraordinariamente severas y opresivas.[20]

Creo que poner el acento sobre estos aspectos, ciertamente menos evidentes o clamorosos que las formulaciones célebres de Esprit des Lois –la naturaleza y principio de los gobiernos, la noción de libertad, los caracteres distintivos de la constitución inglesa, etc.–, resulta útil no sólo para poner en mayor evidencia la gran riqueza y complejidad de las reflexiones de Montesquieu, sino, sobre todo, para valorar con mayor precisión los términos de su influencia y de las lecturas de Montesquieu, también por parte de aquellos que lo criticaron. Ello vale en particular para nuestro tema, o sea, para la geografía política del despotismo, sobre el cual llamaré la atención con algunos ejemplos que me parecen particularmente significativos.

Sabemos, por ejemplo, que China se propone en Esprit des Lois como ejemplificación de Estado despótico[21] –«la Chine est donc un état despotique, dont le principe est la crainte» («China es por consiguiente un estado despótico, cuyo principio es el miedo»), escribe perentoriamente Montesquieu en EL, VIII, 21, t. I, p. 140–, y que los juicios negativos sobre el despotismo chino se exponen con una explícita denegación de cuanto, sobre todo por parte de la propaganda jesuítica, se había expresado en términos de admiración por la sabiduría del Gobierno chino, receptivo a la estrategia de

penetración misionera y a la lógica de la accomodatio. No obstante, justo en referencia a la relación entre ambiente natural (que parece constituir la base fundamental de las «razones naturales» que explican la existencia del despotismo en China) y legislación (que debiera siempre funcionar, en una consideración general de los fines de la política y de la legislación, como elemento correctivo de los defectos y de los obstáculos presentados por el ambiente natural), emergen juicios y observaciones que se separan en modo sensible, hasta la contradicción, de esta representación. La orientación práctica del sistema civil y religioso chino emerge, de hecho, como referencia positiva, reivindicando (EL, XIV, 5) la «sabiduría» de los emperadores chinos, que han sabido establecer un sistema armónico de normas civiles y religiosas funcionales para estimular la actividad y el mantenimiento del orden social. En otros términos, emerge con referencia a los emperadores chinos una imagen de soberanos dispuestos a utilizar las formas del culto y las ceremonias colectivas en función de un constante estímulo a la industria y la actividad agrícola; una representación que, por lo que hace a China, proviene de Jean Baptiste Du Halde, pero que se extiende igualmente a Siam –sobre la base del relato de Simon de La Loubère–[22] y a Persia, como Montes podía sostener respecto a la lectura de De religione veterum Persarum de Thomas Hyde.[23] En EL, XVIII, 6, Montesquieu va más allá y establece una cercanía –ciertamente singular si tenemos presente la rigidez de la tipología de los estados despóticos– entre China, Egipto y Holanda:

Les pays que l'industrie des hommes a rendus habitables –escribe Montesquieu–, et qui ont besoin, pour exister, de la même industrie, appellent à eux le gouvernement modéré. Il y en a principalement trois de cette espèce; les deux belles provinces de Kiang-nan et Tche-kiang à la Chine, l'Égypte et la Hollande (Los países que la industria de los hombres ha hecho habitables, y que tienen necesidad, para existir, de la misma industria, requieren el gobierno moderado. Hay principalmente tres de esta especie; las dos bellas provincias de Kiang-nan y Tche-kiang en China, Egipto y Holanda) (EL, t. I, p. 306).

Aquí se había desplegado en el modo más evidente aquella capacidad del hombre de plasmar el mundo que lo circunda y de conformarlo a sus propias exigencias. Los primeros emperadores chinos hacen plenamente efectiva esta potencialidad arrancando la tierra a las aguas, trasformando el ambiente y convirtiendo en tierras fértiles las ciénagas; lo contrario de una subordinación de la sociedad al ambiente natural, pues, y la ilustración más bien de un cuadro dinámico y progresivo del control del hombre sobre la naturaleza. Afirmación ciertamente sorprendente si tenemos en cuenta cuán poco antes, en EL, XVIII, 3, Montesquieu había afirmado, a propósito de la relación entre la fertilidad del terreno y la libertad, en un pasaje célebre:

Les pays ne sont pas cultivé en raison de leur fertilité, mais en raison de leur liberté; et si l'on divise la terre par la pensée, on sera étonné de voir la plupart du temps des déserts dans ses parties les plus fertiles, et de grands peuples dans celles où le terrain semble refuser tout (Los países no son cultivados en razón de su fertilidad, sino en razón de su libertad; y si se divide la tierra con el pensamiento, sorprenderá el ver la mayor parte del tiempo desiertos en sus partes más fértiles, y grandes pueblos en aquellas donde el terreno parece rechazar todo) (EL, t. I, p. 304).

En China, por consiguiente, el cuidado necesario para el mantenimiento de obras hidráulicas complejas y el control de un ambiente natural artificial, que hacía fértiles y productivos territorios conquistados a la naturaleza por la industria, hubieran requerido «plutôt les moeurs d'un peuple sage que celles d'un peuple voluptueux, plutôt le pouvoir légitime d'un monarque que la puissance tyrannique d'un despote» (más bien las costumbres de un pueblo sabio que no las de un pueblo voluptuoso, antes el poder legítimo de un monarca que la potencia tiránica de un déspota) (EL, XVIII, 6, t. I, p. 306), como en el caso de Holanda o, con un paralelismo singular, del antiguo Egipto, un gobierno moderado: «Il fallait que le pouvoir y fut modéré, comme il était autrefois en Égypte» (se precisaba que el poder fuera moderado, como lo fue en otro tiempo en Egipto) (ibíd.). Pero ya sabemos –Montesquieu lo

había dejado escrito en EL, VIII, 21– que el Gobierno chino no era en absoluto, como querían los misioneros, «un gouvernement admirable, qui mêle ensemble dans son principe la crainte, l'honneur et la vertu» (un gobierno admirable, que combina en su principio el temor, el honor y la virtud) (EL, t. I, p. 138) y que el malentendido acerca de la naturaleza efectiva del despotismo chino era sólo el resultado de la propagación intencionada de una imagen falsa por parte de los jesuitas; sobre la justa definición del despotismo chino, Montesquieu no pretendía, pues, volver. Seguramente, no obstante, este problema se le había presentado como un problema de no fácil e inmediata solución, y frente a él, en Pensées, Montesquieu había mostrado oscilar hacia conclusiones notoriamente diversas. En P 1880, de hecho, todavía está en primer plano la constatación de que China, «malgré sa vaste étendue, a été obligée de temperer quelques fois son despotisme» (a pesar de su vasta extensión, se ha visto obligada algunas veces a temperar su despotismo), y el éxito era la constatación de

un gouvernement mêlé, qui tient beaucoup du despotisme, par le pouvoir immense du Prince; un peu de la république, par la censure et une certaine vertu fondée sur l'amour et le respect paternel; de la monarchie, par des lois fixes et des tribunaux réglés, par un certain honneur attaché à la fermeté et au péril de dire la vérité (un gobierno mixto, que tiene mucho de despotismo, debido al poder inmenso del príncipe; un poco de república, por la censura y una cierta virtud fundada sobre el amor y el respeto paternal; de la monarquía, por las leyes fijas y los tribunales regulares, por un cierto honor añadido a la firmeza y al peligro de decir la verdad) (P: 560).

Si por lo tanto debía tratarse de despotismo, era «peut-être le meilleur de tous» (quizá el mejor de todos) (ibíd.). En otros términos, y para resumir, en Esprit des Lois, frente a una posible y claramente percibida quiebra del modelo elaborado, Montesquieu no demuestra querer desarrollar líneas de reflexión que probablemente hubieran comportado una revisión de la propia definición del despotismo oriental y, aun registrando algunos

aspectos de una aparente dificultad para sostener su proprio esquema, se limita a un nivel de concesiones parciales –con referencia a la historia china más antigua– que no habrían debido alterar la solidez:

Ainsi, malgré le climat de la Chine, où l'on est naturellement porté à l'obéissance servile, malgré les horreurs qui suivent la trop grande étendue d'un empire, les premiers législateurs de la Chine furent obligés de faire de très bonnes lois, et le gouvernement fut souvent obligé de les suivre (Así, a pesar del clima de China, que lleva naturalmente a la obediencia servil, y a pesar de los horrores que se siguen de la excesivamente grande extensión de un imperio, los primeros legisladores de China se vieron obligados a hacer muy buenas leyes, y el Gobierno fue a menudo obligado a seguirlas) (EL, XVIII, 6, t. I, p. 306).

Era éste, pues, el grado máximo de concesión que Montesquieu pretendía admitir, sin esconder o negar resueltamente elementos problemáticos que en el examen de las formas de gobierno en el extremo oriente se le habían presentado, particularmente a propósito de China, pero que no mostraba querer traducir en conceptos corrosivos de una noción ya definida y sostenida con vigor; la imagen fundamental a la cual Montesquieu permanece adherido en Esprit des Lois es, por lo tanto, la de una división del mundo entre el área caracterizada por una dinámica de la libertad y la industria y aquella otra caracterizada por la inmovilidad, a la cual todo el mundo asiático viene sustancial e inexorablemente confinado.

Se trata de una imagen destinada a tener una fortuna perdurable y a constituir seguramente el sostén de una ideología[24] dirigida a la afirmación progresiva del rol de Occidente en el contexto internacional. Hacia fines del siglo XVIII, un protagonista fundamental de la última fase de las Luces, Condorcet, la retomaba enérgicamente, proponiendo una separación neta entre un Oriente que el despotismo –complementado con la teocracia– había reducido a un estado de parálisis del proceso de civilisation, y un

Occidente que, no obstante las crisis, pausas y aparentes recaídas, no había jamás visto la anulación de aquellos elementos dinámicos que constituían su nota distintiva esencial. Elementos que, a partir de la época del renacimiento de las letras y de la afirmación de la ciencia y de la tecnología en Europa occidental, habían sellado un movimiento progresivo y continuo que las revoluciones de América y Francia habían sancionado en términos absolutos. De aquí derivaba no sólo una relectura global del camino universal de la civilisation, sino la reivindicación de una misión civilizadora cuyo objetivo era también el rescate de aquella «honteuse immobilité» (vergonzosa inmovilidad) a cuya «ignorance» y «préjugés» habían condenado «ces vastes empires qui occupent le Continent de l'Asie» (estos vastos imperios que ocupan el continente asiático) (TH: 274). El éxito habría estado, por lo tanto, en el vigoroso escenario diseñado por Condorcet en la X época del Esquisse, en un rápido proceso de expansión de la civilización en el que «cessant de leur montrer que des corrupteurs ou des tyrans, nous [los pueblos occidentales] deviendrons pour eux [los pueblos orientales] des instructeurs utiles, ou de généraux libérateurs» (sin dejar de mostrarles más que corruptores o tiranos, nosotros seremos para ellos instructores útiles, o generosos liberadores) (TH, p. 432). En términos que reclamaban no sólo la evidencia de la necesaria e inevitable expansión de los principios sancionados por el proceso revolucionario, sino el ejercicio concreto y directo de la fuerza y de la autoridad, Condorcet podía por consiguiente afirmar que «bientôt la liberté, s'élançant avec elle des asiles assurés que la France et l'Amérique lui ont offerts, subjuguera tous les peuples dont les [yeux] enfin dessillés ne pourront plus les méconnaître» (bien pronto la libertad, elevando consigo los asilos bien seguros que Francia y América le han ofrecido, subyugará a todos los pueblos cuyos (ojos) al fin abiertos no podrán más ignorarla) (TH, «Fragment 12», p. 944).

El destino del despotismo y el fin de la escisión en el camino global de la civilisation, que correspondía a una geografía política en la que se sancionaba la alteridad de todo el universo oriental, le parecían por lo tanto señalados en modo tal como para no temer más «qu'il restât sur [le] globe des espaces innaccessibles à la lumière ou que l'orgueil du despotisme pût opposer [à] la vérité des barrières longtemps insurmontables» (que quedaran sobre (el) globo

espacios inaccesibles a la luz o que el orgullo del despotismo pudiera oponer (a) la verdad barreras duraderas insuperables) (TH: 435).

Se trata de un éxito al cual Montesquieu, perteneciente a una fase diferente de la cultura y de la política europea, seguramente no alcanza, en la medida en que permanece distante de la arquitectura lógica y argumentativa de Esprit des Lois la proposición de una dinámica global que comporte la individuación de los actores y responsables de un recorrido dirigido a la recomposición de una unidad armónica de la civilisation; aquello que en cambio Condorcet, que traduce ideas e instancias propias de la cultura ilustrada en el nuevo cuadro de referencia determinado por la Revolución, pretende sostener con vigor, poniendo en el centro la necesidad y el deber, por parte de las naciones «civilizadas», de una extensión universal de los principios asentados por los grandes procesos revolucionarios a ambos lados del Atlántico.

No obstante, la separación entre Europa y Oriente resulta neta e inexorable en la obra de Montesquieu, y en ésta el despotismo expresaba un dato claro e indiscutible que en los desarrollos sucesivos de la cultura política e ideológica europea tuvo seguramente un rol relevante.

Paralelamente, quedan en sus páginas elementos de incertidumbre, de atenuación, o para decirlo mejor, de articulación interna del esquema general del despotismo oriental, como habíamos precedentemente observado, que no quedan radicalmente cancelados y a los cuales es oportuno prestar atención. También estos aspectos, de hecho, debido a los muchos lectores que Esprit des Lois logró, tuvieron seguramente un peso en valoración atenta de su incidencia sobre la reflexión histórico-filosófica, pero también políticoeconómica sucesiva, ofreciendo a los propios críticos de la teoría del despotismo oriental, o, por ejemplo, a los admiradores del modelo chino –como en particular lo fueron los fisiócratas–, materiales no secundarios de reflexión.

Lo que sumariamente hemos reclamado por lo que respecta a la China emerge también, por poner otro ejemplo que me parece significativo, por referencia a aquello que para Montesquieu, al menos desde los tiempos de Persanes, constituye el ejemplo más

neto de despotismo oriental, debido a la integración plena de religión y política, esto es, el mundo musulmán.

Sobre el islam en el pensamiento de Montesquieu se ha escrito mucho[25] y todavía, creo, es un tema sobre el que nos debiéramos preguntar, más allá de la liquidación neta, que emerge de todos los escritos de Montesquieu, de un sistema que vincula la servidumbre política a la doctrina religiosa y que no consintiendo la separación entre los dos ámbitos expresa el despotismo en su forma más límpida.

Ciertamente es difícil, por no decir imposible, encontrar para Montesquieu un lugar en el cuadro de un orientalismo intelectual que en la cultura europea, entre los siglos XVII y XVIII, había intentado ir más allá de una representación estereotipada en sentido negativo del islam, heredada de una larga tradición de hostilidad que tenía obvias y fuertes raíces religiosas y que como tal había entrado enérgicamente, como instrumento de la controversia religiosa y política, en el pensamiento europeo de la Edad Moderna. De una orientación diferente –vuelto, por un lado, hacia una lectura más atenta de los documentos, y, por otro, hacia un cambio del centro de atención de los contenidos estrechamente religiosos a temas de carácter social y político, que comportaban un nivel diferente de observación de la historia de Mahoma y de la sociedad islámica– había, por hacer sólo alguna referencia, muchos testimonios: desde De religione mohammedica de Adriaan Reeland (1705) hasta la provocativa revalorización de la imagen del profeta en Vie de Mahomet, de Henri de Boulainvilliers (1730), o hasta la nueva edición del Corán de George Sale (1734), o hasta el propio Voltaire, en fin, quien cambia significativamente su juicio sobre el islam en Le Fanatisme, ou Mahomet (1736) por otro en Essai sur les moeurs (1756). Orientación diferente que Edward Gibbon, en los importantes capítulos sobre el islam de Decline and Fall of the Roman Empire (1776-1789), tendrá en cuenta en páginas de un equilibrio ejemplar.

Montesquieu, desde este punto de vista, permanece fuertemente ligado a una representación que, como hemos visto, resulta ya netamente definida en las Lettres Persanes, y que ve en la religión musulmana el complemento esencial y la sanción de un espíritu de

servidumbre que es proprio de todos los estados islámicos.

Sin embargo, también a este respecto, y en el momento en el que Montesquieu se detiene a considerar el complejo problema de la utilidad social de la religión y de la relación entre religión y política, emergen juicios sobre los cuales no parece inútil detenerse.

Si es verdad que la naturaleza despótica de los estados musulmanes estaba ligada de modo sustancial a la ausencia de una separación entre «leyes humanas» y «leyes divinas», también era verdad, y reconocido explícitamente por Montesquieu, que justo en los estados despóticos los códigos religiosos despliegan una fundamental acción regulativa en confrontación con el mismo poder, cuya arbitrariedad y sujeción a la voluntad caprichosa e incontrolada del príncipe resultan atenuadas

Il convient –escribe en EL, XII, 29– qu'il y ait quelque livre sacré qui serve de règle, comme l'Alcoran chez les Arabes, les livres de Zoroastre chez les Perses, le édam chez les Indiens, les livres classiques chez les Chinois. Le code religieux supplée au code civil, et fixe l'arbitraire (Conviene que haya algún libro sagrado que sirva de regla, como El Corán entre los árabes, los libros de Zoroastro entre los persas, los Vedas entre los Indios, los libros clásicos de los chinos. El código religioso suple al civil y fija lo arbitrario) (EL, t. I, p. 227).

La importancia de los códigos religiosos en los estados despóticos es revalidada en EL, XXV, 8, a propósito de la separación entre autoridad religiosa y autoridad política, cuya ausencia, en los estados despóticos, impone que haya textos religiosos que constituyen un contrapeso al poder de otro modo sin límites:

(...) dans ce cas [estados despóticos], il pourrait arriver que le prince regarderait la religion comme ses lois mêmes, et comme des effets de sa volonté. Pour prévenir cet inconvénient, il faut qu'il y

ait des monuments de la religion; par exemple, des livres sacrés qui la fixent et qui l'établissent. Le roi de Perse est le chef de la religion; mais l'Alcoran règle la religion: l'empereur de la Chine est le souverain pontife; mais il y a des livres, qui sont entre les mains de tout le monde, auxquels il doit lui-même se conformer. En vain un empereur voulut-il les abolir, ils triomphèrent de la tyrannie ((...) en este caso, podría ocurrir que el príncipe contemplara la religión como sus mismas leyes, y como efectos de su voluntad. Para prevenir este inconveniente, se precisa que haya monumentos religiosos, por ejemplo libros sagrados que la fijen y establezcan. El rey de Persia es el jefe religioso, pero El Corán regula la religión, el soberano chino es el sumo pontífice, pero hay libros, que están en las manos de todos, a los que él mismo debe conformarse, en vano quiso un emperador abolirlos, triunfaron sobre la tiranía) (EL, t. II, p. 160).

Y todo esto tenía como marco problemático general la necesidad fundamental de establecer «quel est le moindre mal, que l'on abuse quelquefois de la religion, ou qu'il n'y en ait point du tout parmi les hommes» (EL, XXIV, 2, t. II, p. 133), y toda la argumentación de los libros XXIV y XXV estaba dirigida a demostrar que era universalmente verdadera la primera hipótesis.[26]

Función moderadora y estabilizadora de la religión, pues, de los códigos religiosos de los estados despóticos, en particular y sobre todo del Corán. Reclamar este punto, que todavía otra vez emerge entre las líneas de la teoría política del despotismo oriental, creo que es importante porque justamente muchos críticos de Montesquieu, que atacaron directamente su representación del despotismo oriental, entendido como sistema sin leyes y sin formas del derecho y únicamente vinculado a la autoridad arbitraria del príncipe, apuntaron precisamente a la existencia de reglas en los estados islámicos, reglas fuertes y vinculantes para los propios príncipes en tanto que basadas sobre una ley superior a su autoridad.

Tanto Claude Dupin, en Observations sur un livre intitulé: Esprit des Lois (1757-1758), como Voltaire, sobre todo en Commentaire sur l'Esprit des Lois (1777), que seguramente se sirvió de la obra de

Dupin, y Simon Nicolas Henri Linguet en Théorie des Lois civiles (1767), atacaron duramente la teoría del despotismo oriental de Montesquieu, desde diferentes puntos de vista sobre los cuales no pretendemos aquí detenernos, denunciando su falta de fundamento y su sustancial insostenibilidad. En 1778 fue Abraham Hyacinthe Anquetil Duperron, orientalista prestigioso y erudito célebre, quien en una obra polémica desde su título, Legislation orientale, intentó contestar de raíz la representación, que la obra de Montesquieu había contribuido potentemente a difundir, de un Oriente cuyo denominador común era dado por la ausencia o la extrema debilidad de las leyes y por el prevalecer del arbitrio. Pese a que la obra de Anquetil se extendía a otras áreas del mundo asiático, como el Imperio de Gengis Khan, era sobre todo el mundo islámico el que constituía el centro de su atención. Sobre la base de un examen atento de las instituciones islámicas, desplegado con los instrumentos proporcionados por una robusta erudición, Anquetil miraba directamente a la deconstrucción del núcleo central de la teoría montesquieuiana del despotismo, negando que éste fuera un auténtico «sistema» y no una degeneración, un abuso de las leyes, completamente semejante –como ya había sostenido Voltaire– a las formas degenerativas de la autoridad soberana de las que la historia de Occidente había ofrecido muchos testimonios. En conclusión, contra Montesquieu, era posible afirmar que «il n'y a pas au monde de peuple, chez qui, de droit, par la nature du gouvernement, un seul, sans lois, sans regle, entraîne tout par ses caprices» (no hay en el mundo pueblo en el que, de derecho, por la naturaleza del gobierno, sin ley, sin regla, decida todo a su capricho) (Législation orientale: 2) y que, en realidad, «un système de Despotisme (…) n'existe réellement nulle part» (un sistema de despotismo (…) no existe realmente en ninguna parte) (ibíd: 14). Esta artificiosa construcción perseguía fundamentalmente para Anquetil, por lo demás –que desde este punto de vista evidencia objetivos sustancialmente diversos de la inspiración teórica que había sostenido la crítica voltairiana del despotismo oriental–, la eliminación de un instrumento importante del arsenal ideológico occidental que sostenía el poder de los estados europeos en Asia y sobre todo en la India. «Les idées fausses que M. de M* [Montesquieu] donne sur cet objet –escribía de hecho Anquetil– peuvent faire commettre dans ces contrées des fautes irréparables» (Las ideas falsas que el Señor M* [Montesquieu] da sobre este

asunto, pueden llevar a cometer en estas comarcas faltas irreparables») (Législation orientale: 8), y la suya era por lo tanto una crítica al modelo de despotismo oriental de inspiración anticolonialista –con una atención particular a los desarrollos de las pretensiones británicas sobre la India– que muestra connotaciones e implicaciones importantes.

No obstante, justamente un punto de particular importancia en la compleja y articulada contestación de la tesis montesquieuiana por parte de Anquetil, a saber, la función regulativa del Corán, no está ausente en el texto de Montesquieu, como hemos visto; y aun no asumiendo un relieve tal como para poner en discusión la misma teoría del despotismo, permanece como elemento problemático, por lo que no resulta extraviado encontrar términos de afinidad y de influencia también respecto a las posiciones de aquellos que de semejante teoría fueron los más directos y aguerridos críticos.

Sobre éste y otros aspectos conectados con la suerte y la variada influencia de Esprit des Lois en la cultura europea, pienso, por lo tanto, que todavía debe reflexionarse. El punto fundamental, para concluir volviendo al tema central de este trabajo, es que en la geografía política del despotismo propuesta por Montesquieu no sólo tenemos la aplicación de una teoría de los gobiernos, de una clasificación de los sistemas políticos y de los correspondientes juicios, sino –y es quizá éste el aspecto más fecundo e influyente de su reflexión– una metodología de indagación de los fenómenos de la vida social y política que produce tesis pero también formulaciones matizadas, articulaciones y puntos de reflexión que van más allá de las tesis y la complican, y que constituyen un material extraordinariamente rico de sugestiones de las que toda la reflexión filosófico-política sucesiva, también la vertiente directamente crítica del pensamiento y de las posiciones de Montesquieu, recibió importantes influencias.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Catalogue: Catalogue de la bibliothèque de Montesquieu à La Brède,

editado por L. Desgraves y C. Volpilhac-Auger, con la colaboración de F. Weil, Nápoles, Liguori/ París, Universitas/Óxford, Voltaire Foundation, 1999.

EL: Montesquieu: De l'Esprit des Lois, edición de R. Derathé, París, Garnier, 2 t., 1973.

Geographica: Montesquieu: Notes et extraits de lectures I, Geographica, dirigido por C. Volpilhac-Auger, Óxford, Voltaire Foundation/Nápoles, Istituto italiano per gli studi filosofici (oc, t. 16), 2007.

LP: Montesquieu: Lettres Persanes, edición dirigida por J. Ehrard y C. VolpilhacAuger, Óxford, Voltaire Foundation/Nápoles, Istituto italiano per gli studi filosofici (OC, t. 1), 2004.

Masson: Oeuvres complètes de Montesquieu, bajo la dirección de A. Masson, París, Nagel, 3 t., 1950-1955.

OC: Montesquieu: Oeuvres complètes, Óxford, Voltaire Foundation/ Nápoles, Istituto italiano per gli studi filosofici, 1998.

P: Montesquieu: Pensées, en Masson, t. II, pp. 1-677.

TH: Condorcet: Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794). Editado bajo la dirección de Jean-Pierre Schandeler y Pierre Crépel, París, Institut National d'Etude Démographiques, 2004.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Actes du Colloque International tenu à Bordeaux, du 3 au 6 décembre 1998 pour commémorer le 250° anniversaire de la parution de l'Esprit des Lois, Burdeos, Académie de Bordeaux, 1999.

ALTHUSSER, L. (1959): Montesquieu, la politique et l'histoire, París, PUF.

BARKHAUSEN, H. (1904): Montesquieu, l'Esprit des Lois et les archives de La Brède, Burdeos, Michel et Forgeot (reed. Ginebra, Slatkine, 1970).

BROC, N. (1975): La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs français au XVIII siècle, Estrasburgo, Presse Universitaires de Strasbourg.

DODDS, M. (1929): Les récits de voyages sources de l'Esprit des Lois de Montesquieu, París, Champion (reed. Ginebra, Slatkine, 1980).

DUCHET, M. (1971): Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, París, Maspero.

FELICE, D. (1998): «Forma naturale e mostruosa di governo: il dispotismo nell'Esprit des Lois», en D. Felice (coord.): Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Nápoles, Liguori, pp. 9-102.

— (2001): «Dispotismo e libertà nell'Esprit des Lois Montesquieu», en D. Felice (ed.): Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico, 2 t., Nápoles, Liguori, t. I, pp. 189-255.

FELICE, D. (ed.) (1998): Leggere l'Esprit des Lois. Stato, società e storia nel pensiero di Montesquieu, Nápoles, Liguori.

— (ed.) (2001-2002): Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico, 2 t., Nápoles, Liguori.

— (ed.) (2005): Montesquieu e i suoi interpreti, 2 vol., Pisa, ETS.

GUNNY, A. (1978): «Montesquieu's View of Islam in the Lettres Persanes», Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 174, pp. 151-166.

— (1996): Images of Islam in Eighteenth-Century Writings, Londres, Grey Seal.

IOFRIDA, M. (2002): «Dispotismo e comunismo: Il dispotismo orientale di Karl August Wittfogel», en Dispotismo. Genesi e sviluppi di un concetto filosofico-politico, 2 t., Nápoles, Liguori, t. II, pp. 599-624.

KINGSTON, R. (ed.) (2008): Montesquieu and His Legacy, Nueva York, State University of New York Press.

LARRÈRE, C. (ed.) (2005): Montesquieu, œuvre ouverte ? (1748-1755), Actes du colloque de Bordeux (6-8 décembre 2001), Nápoles, Liguori/Oxford, Voltaire Foundation.

LORTHOLARY, A. (1951): Le Mirage russe en France au XVIIIe siècle, París, Éditions Contemporaines.

MERQUIOL, A. (1957): «Montesquieu et la géographie politique», Revue internationale d'histoire politique et constitutionelle 7, pp. 127-146.

MINUTI, R. (1994): Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del secolo XVIII, Venecia, Marsilio.

— (1997): «La "tirannia delle leggi": note sul Giappone di Montesquieu», Studi Settecenteschi 17, pp. 83-110.

— (1998): «Ambiente naturale e dinamica delle società politiche: aspetti e tensioni di un tema di Montesquieu», en D. Felice (ed.), pp. 137-163.

— (2005): «Montesquieu et le recit de voyage de l'amiral Anson», en C. Larrère (ed.), pp. 253-270.

— (2006): Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700, Florencia, Olschki.

Montesquieu's Science of Politics. Essays on the Spirit of Laws, en D. W. Carrithers, M. A. Mosher y P. A. Rahe (eds.), Rowman & Littlefield, Lanham/Boulder/Nueva York/Óxford, 2001.

PEREIRA, J. (2008): Montesquieu et la Chine, París, L'Harmattan.

PORRET, M. y C. VOLPILHAC-AUGER (eds.): Le temps de Montesquieu. Actes du collo que international de Genève (28-31 octobre 1998), Ginebra, Droz.

RAHE, P. (2009): Montesquieu and The Logic of Liberty. War,

Religion, Commerce, Climate, Terrain, Technology, Uneasiness of Mind, The Spirit of Political Vigilance, and The Foundations of the Modern Republic, New Haven (ct), Yale University Press.

ROTTA, S. (1988): «Quattro temi dell'Esprit des Lois», Miscellanea storica ligure 20, pp. 1347-1357.

SAID, E. (1978): Orientalism, Nueva York, Pantheon Books.

VERNIÈRE, P. (1956): «Montesquieu et le monde musulman, d'après l'Esprit des Lois», en Actes du congrès Montesquieu réuni à Bordeaux du 23 au 26 mai 1955 pour commémorer le deuxième centenaire de la mort de Montesquieu, Burdeos, Delmas, pp. 175-190.

— (1960): «Introduction» a Montesquieu: Lettres Persanes, edición de P. Vernière, París, Garnier, pp. I-XLII.

VOLPILHAC-AUGER, C. (2001): L'Atelier de Montesquieu. Manuscrits inédits de La Brède, Oxford, Voltaire Foundation/ Nápoles, Liguori.

WITTFOGEL, K. A. (1957): Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power, New Haven (CT), Yale University Press.

---

1. Los estudios sobre el autor de Esprit des Lois se han desarrollado considerablemente en años recientes, en relación sobre todo con los trabajos, todavía en curso, para la nueva edición crítica de Oeuvres complètes (1998-). Entre los trabajos de conjunto más recientes, véase Felice, 1998; Actes du Colloque, 1999; Carrithers-Mosher-Rahe, 2001; Volpilhac-Auger, 2002; Larrère, 2005; Felice, 2005; Kingston, 2008, y Rahe, 2009. Se reenvía a éstos para ulteriores referencias a la literatura crítica. Para una actualización bibliográfica y para informaciones sobre otras iniciativas se reenvía a la página web <http://montesquieu.ens-lsh.fr/>.

2. Véase, con respecto a los mapas geográficos insertos en Esprit des Lois, las observaciones de R. Derathé en EL 1, t. II, p. 506.

3. Sobre la importancia de la cultura geográfica para toda la cultura

ilustrada, véase en particular Duchet, 1971, y Broc, 1975.

4. Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères par quelques missionnaires de la Compagnie de Jésus, París [s.n.], 1702-1776.

5. Jean-Baptiste Du Halde: Description géographique historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, 4 t., París, Le Mercier, 1735.

6. Histoire genealogique des Tatars traduite du manuscript Tartare d'Abulgasi-Bayadur-Chan et enrichie d'un grand nombre de remarques authentiques et tres-curieuses sur le veritable estat present de l'Asie Septentrionale avec les cartes geographiques necessaires. Par D***, A Leyde, chez Abram Kallewier, 1726.

7. Los documentos del dosier 2.526 de la Bibliothèque Municipale de Bordeaux, que contienen notas y extractos de lectura, serán publicados, a cargo de un equipo coordinado por el autor del presente trabajo, en el tomo 17 (Extraits et notes de lectures, II) de las Oeuvres complètes de Montesquieu. Una edición muy parcial de algunos de estos documentos está presente en Masson, 1955 (Extraits de lecture annotés, t. III), pp. 703-719. Para un anticipo de la edición de los textos inéditos en curso de realización, véase Minuti, 2005.

8. Parcialmente publicados en Barkhausen (1904), estos documentos ven ahora una edición crítica en Volpilhac-Auger, 2001.

9. La geografía de Montesquieu y los problemas cartográficos, en particular, constituyen un tema que consideramos merece todavía una investigación de conjunto, sobre la base sobre todo de las nuevas contribuciones, emergidas en los últimos años, anteriormente aludidas. Para los estudios precedentes, véase en particular Dodds, 1929, y Merquiol, 1957.

10. Sobre este tipo de problemas, véase Broc, 1975: 224-229, y Minuti, 1998.

11. Para un análisis del concepto de despotismo en Montesquieu,

véase en particular Felice, 1998 y 2001.

12. Véanse las críticas a la representación del despotismo de Montesquieu, con particular referencia al caso de Rusia, avanzadas por Vedi, en Lortholary, 1951: 33-38.

13. Véase a este respecto Vernière, 1956, y Gunny, 1978 y 1996.

14. Voyages de Mr. le chevalier Chardin en Perse, et autres lieux de l'Orient, Ámsterdam, chez Jean Louis de Lorme, 1711, 10 vols. (1.ª ed., Journal de voyage du chevalier Chardin en Perse et aux Indes orientales, etc., Londres, Moses Pitt, 1686).

15. Histoire de l'etat présent de l'empire ottoman: Contenant les maximes Politiques des Turcs, etc., traduit de l'Anglois de Monsieur Ricaut etc., par Monsieur Briot, París, impr. de S. Mabre-Cramoisy, 1670 (1.ª ed., The Present State of Ottoman Empire. Containing the Maxims of the Turkish Politie, etc., Londres, J. Starkey and H. Brome, 1667).

16. Voyages de François Bernier, contenant la description des États du grand Mogol, de l'Hindoustan, du royaume de Kachemire, etc., 2 vols., Ámsterdam, D.-P. Marret, 1699.

17. Sobre este tema, véase Iofrida, 2002. Más en general, para una historia del concepto de despotismo en la cultura occidental, véase Felice, 2001-2002.

18. La edición crítica de Voyages de Montesquieu está prevista en el contexto de la nueva edición de Oeuvres complètes, op. cit., t. 10.

19. Sobre este tema, véase Minuti, 1994, cap. 2: 65-93.

20. Véase Minuti, 1997.

21. Para un examen completísimo del tema de China en la obra de Montesquieu, véase Pereira, 2008.

22. Simon de La Loubère (1961): Du Royaume de Siam, París, chez la Veuve de Jean-Baptiste Coignard et Jean-Baptiste Coignard.

23. Thomas Hyde (1700): Historia religionis veterum Persarum

eorumque magorum etc., Oxonii.

24. Sobre las connotaciones de un «orientalismo» entendido como expresión directa de la hegemonía cultural y política europea, véase Said, 1978, no obstante los muchos aspectos discutibles de esta importante contribución crítica en torno a la cual se ha desarrollado un debate intenso.

25. Véase, en particular, Vernière, 1956, y Gunny, 1978 y 1996.

26. Sobre el problema de la religión y de la política, véase Minuti, 2006, cap. IV: 331-402.

CRÍTICA DE LA RELIGIÓN Y COSMOPOLITISMO EN LA ILUSTRACIÓN FRANCESA

María Lara Martínez

Universidad a Distancia de Madrid

La religión es menos un tema de santificación que un tema de disputa que pertenece a todo el mundo: los cortesanos, los militares e incluso las mujeres se alzan contra los eclesiásticos y les exigen que prueben algo que no están dispuestos a creer. Y no es que les guíe ninguna razón, ni que se hayan tomado la molestia de examinar la verdad o falsedad de esa religión que rechazan, sino que son rebeldes que han presentido el yugo y se lo han quitado de encima antes de sufrirlo. Por eso no son más firmes en su incredulidad que en su fe; viven en un continuo flujo y reflujo que los trae y los lleva de una a otra (Montesquieu, 1997: 190-191).

Con este fragmento de la Carta persa número 75 de Montesquieu (1689-1755), nos acercamos a la actitud del aristócrata francés hacia la religión. Pero lejos de ser un testimonio individual, sus palabras reflejan un clima de crítica hacia las creencias normativizadas en aquella etapa puente entre la modernidad y la contemporaneidad.

Tanto el cosmopolitismo como la crítica de la religión tenían importantes precedentes, pero ¿qué tintes nuevos adquieren ambos procesos en el Siglo de las Luces?, ¿en qué medida fueron de la mano el cosmopolitismo y la actitud ilustrada ante la religión en el siglo XVIII? Son algunas de las cuestiones que se tratarán de explicar en las siguientes páginas.

LOS PRECEDENTES DE LA CRÍTICA

Los escritos de los libertinos franceses y de los freethinkers ingleses, las apologías de la autonomía de la moral con respecto de la religión y del librepensamiento, son un claro precedente de Les Lumières, movimiento frecuentemente analizado sin tener en cuenta los pasos previos, decisivos por otra parte en su gestación y desarrollo. No es nuestro propósito ahora examinar esos caminos que condujeron a la eclosión ilustrada, pero resulta ineludible la cita de intelectuales de la altura de Toland, Tindal, Collins, Shaftesbury, Naudé, La Mothe Le Vayer, Gassendi, etc.

En 1555, la Paz de Augsburgo, que acuñó la célebre fórmula «cuius regio, eius religio», marcó un hito importante en la historia política, en tanto que en esa cristiandad escindida en la que la Reforma y la Contrarreforma definen sus posiciones, la religión del príncipe sería la adoptada por los súbditos. Desde este punto de vista, en los albores de la Ilustración, el cosmopolitismo cultural y moral identificado con la cristiandad se había desvanecido y debía ser reformulado sobre bases seculares.

Así pues, los ilustrados revalorizan la razón como punto de partida para el conocimiento del hombre y del mundo, y en ese planteamiento la religión estaba llamada a ocupar un papel bastante diferente al marcado por la tradición. En una Europa ensangrentada por las guerras de religión, tras las paces de Westfalia, el concepto de tolerancia va abriéndose paso y la crítica a la superstición y al fanatismo encuentra en los planteamientos de John Locke un argumento consistente: la insistencia constante en el carácter razonable de la experiencia religiosa.

La Ilustración francesa supuso una radicalización en las relaciones entre el movimiento filosófico y la tradición religiosa. Si bien es necesario señalar que las posiciones ateas fueron minoritarias entre los pensadores del siglo XVIII, la actitud conflictiva y secularizadora respecto al cristianismo estuvo bastante extendida, y se registraron variedad de manifestaciones que van desde el deísmo hasta el materialismo.

EL COSMOPOLITA EN LA ILUSTRACIÓN

En el siglo XVII las fronteras nacionales y confesionales se fortalecen, las barreras lingüísticas, con el declive del latín, parecen acentuar también las microestructuras, pero en ese clima aparentemente rígido y desfavorable para el florecimiento de actitudes cosmopolitas, el concepto de cosmopolitismo va adquiriendo unos tintes diferentes que adelantan la actitud del ilustrado ante el fenómeno.

El término surgido en la Grecia antigua se había revestido de matices religiosos en la tradición occidental, que ligaban el concepto con la cristiandad y con la Jerusalén celeste. Sin embargo, en 1544 el erudito francés Guillaume Postel (1510-1581), profesor de lenguas orientales en tiempos de Francisco I, reinventa el término de cosmopolitismo, en el sentido de que lo entiende como una orbis terrae concordia[1] laica y, en 1560, se atribuye a sí mismo el título de cosmopolita, intitulando uno de sus libros De la République des turcs et là où l'occasion s'offrera, des moeurs et des lois de tous Muhamedistes, par Guillaume Postel, cosmopolite.

Curiosamente, en el tránsito de los siglos XVI al XVII el término cosmopolita es empleado también en el ámbito de las doctrinas alquimistas. De este modo se definía el escocés Alexander Sethon (fallecido en Cracovia en 1604), conocido con el apelativo de «el Cosmopolita», por su costumbre de aparecer en una ciudad y desaparecer para presentarse en otra, que afirmaba fabricar oro y fue encarcelado por Cristian II, elector de Sajonia, que quería descubrir su secreto.

En el Seiscientos el cosmopolita va liberándose de las ataduras tradicionales y se considera un miembro del género humano, sin tener en cuenta las vinculaciones religiosas ni nacionales. En 1598 la lengua inglesa recoge el vocablo, también con un carácter universalista.

A principios del siglo XVIII, los vocablos cosmopolita y cosmopolitismo son empleados en diferentes idiomas modernos: en Alemania, Weltbürger está confirmado desde 1702; en Inglaterra,

en 1709 (Shaftesbury, The moralists: «citizen or commoner of the world»), y en Francia, en 1712 (Fénelon, Dialogues des morts).

El cosmopolita supera los particularismos nacionales y se preocupa por conocer nuevos mundos. Su actitud no es ya una muestra de erudición en la República de las Letras, sino reflejo de la búsqueda de la emancipación del individuo de las tutelas religioso-políticas tradicionales.

En Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, diría Rousseau que los hombres que hacían viajes de largo recorrido podían ser clasificados en cuatro grupos: marinos, comerciantes, soldados y misioneros (cf. Rousseau, 2001: 160). De hecho, el cosmopolita dieciochesco tiene un perfil bastante característico. Por su condición de eclesiástico, militar, diplomático, comerciante, etc., en el punto de encuentro de naciones o culturas, tiene la posibilidad de tejer una red intelectual.

Es el caso del príncipe De Ligne (1753-1814); del abate Ferdinando Galiano (1728-1787), secretario de la embajada napolitana en París; del barón Melchior Grimm (1723-1809), editor de la Correspondence littéraire, agente en la capital francesa de las cortes alemanas y amigo de Diderot, y de Francesco Algarotti (1712-1764), que estuvo al servicio de príncipes en Polonia, Prusia y Saboya y realizó numerosos viajes, publicando tanto sobre las artes como sobre las ciencias. Dentro de esta elite que conformaban los cosmopolitas europeos del Setecientos, es preciso citar también a mujeres como Madame de Charrière (1740-1805), miembro de una aristocrática familia holandesa que engrosa las filas de salonnières (cf. Ferrone y Roche 1998: 34-36).

Esa elite intelectual ilustrada hace del cosmopolitismo una de sus señas de identidad. No en vano, los términos que defendían (razón, tolerancia, humanidad, etc.) no dejaban de presentar un carácter supranacional. Y aunque el cosmopolita se siente ciudadano del mundo, el modelo cultural francés, el savoir-vivre, es el que sirve de patrón para su comportamiento, y París se erige en la Meca del cosmopolitismo. De hecho, el 22 de septiembre de 1764, David Hume escribe desde París a Gilbert Elliott: «I am a citizen of the world; but if I were to adopt any country, it would be that in which I live at present». Igualmente, el marqués de Caraccioli, embajador

de Nápoles, publicó en 1777 Paris, le modèle des nations étrangères, ou l'Europe française (1777).

Resulta muy arriesgado decir que el cosmopolita ilustrado, en tanto que ciudadano del mundo, es ciudadano de la aldea global, teniendo en cuenta la carga semántica que actualmente lleva consigo el concepto de globalización. En la época que analizamos, el siglo XVIII, el cosmopolitismo se reducía, como hemos explicado, a un grupo reducido de privilegiados, aun cuando los efectos de sus viajes y de sus escritos tendrían una ulterior proyección y alcance social. Sin embargo, las redes internacionales se desarrollan en diferentes ámbitos: económico (comercio intercontinental), cultural (proyectos enciclopédicos, mundo editorial, difusión de las composiciones musicales), ideológico (masonería), etc.

De este modo, junto al cosmopolismo cultural, propiciado por los viajes y el contacto con nuevas culturas, va desarrollándose en el siglo XVIII un cosmopolitismo político que hace que se tambalee el concepto tradicional de patria, tan estrechamente vinculado al de nación. En este sentido, Voltaire (1694-1778), al incorporar el vocablo patrie a su Diccionario filosófico, puntualiza que «quien desee que su patria no llegue a ser jamás ni mayor ni más pequeña, ni más rica ni más pobre, será ciudadano del universo». Igualmente, Rousseau (1712-1778) admira a las «grandes almas cosmopolitas que franquean las barreras imaginarias que separan los pueblos y que, tomando como ejemplo al Ser soberano que los creó, abrazan en su benevolencia a todo el género humano».

No obstante, a medida que avanzaba la segunda mitad del siglo XVIII apreciamos en el cosmopolitismo unos nuevos matices, motivados por la desconfianza hacia la política francesa y por la fuerza que iba adquiriendo el naciente nacionalismo. La francomanía en ingleses y holandeses y la anglomanía entre los galos son manifestación de esta actitud. Alemania fue escenario de las tensiones entre cosmopolitas y nacionalistas. Otro de los factores del declive radica en el tinte elitista que había caracterizado el fenómeno.

Si Goethe, Lessing y Schiller habían hecho profesión de cosmopolitismo, hacia 1770 se aprecia en la Aufklärung el tránsito hacia un nacionalismo panalemán, lo que genera una peculiar

combinación de ideales universales y patriotas. Herder comparte los ideales humanitarios del cosmopolitismo pero desconfía de su fase abstracta y propone un patriotismo cultural concreto, liberado de connotaciones políticas. Igualmente, las declaraciones nacionalistas de Fichte deben ser entendidas teniendo en cuenta la convicción masónica de que el cosmopolita aúna el amor a la patria con el sentimiento universal.

Y es que en la primera parte del Setecientos, el nacionalismo no era tan fuerte como lo fue a medida que avanzaba la centuria. De hecho, en aquellos momentos iniciales del Siglo de las Luces, el cosmopolitismo era una interesante alternativa frente a las casas reales, como encarnación del poder en los diferentes territorios. Poco tiempo después, sin embargo, la afirmación de los sentimientos de identificación con la comunidad nacional daría paso a una nueva etapa en la que el patriotismo ocuparía un lugar relevante.

Las sátiras cosmopolitas, de Louis-Charles Fougeret de Montbron (Le Cosmopolite, ou le Citoyen du Monde, 1750) o de Oliver Goldsmith (The citizen of the world, or letters from a Chinese philosopher, 1762), son representativas de la segunda generación del movimiento, que ve en el marco internacional un espacio carente de normas, abierto al libertinaje.

De hecho, en la segunda mitad del siglo XVIII la palabra cosmopolitismo aparece en los diccionarios franceses con una connotación despectiva, por apreciarse en ella actitudes antipatrióticas. Así pues, en la cuarta edición del diccionario de la Academia Francesa, de 1762, se define como «aquél que no adopta una patria», seguido del comentario «un cosmopolita no es un buen ciudadano». Más leve, en consonancia con lo que la Encyclopédie (IV, 1754: 297) había dicho del cosmopolita («un hombre que carece de residencia fija, o bien alguien que no se siente extranjero en ninguna parte»), se muestra la siguiente edición, de 1798: «ciudadano del mundo. Se dice de aquel que no adopta una patria. El cosmopolita ve al mundo como su patria».

A todo ello hay que añadir que muchos cosmopolitas ilustrados eran viajeros de sillón, que hablaban en los salones sobre el encuentro de culturas y discutían las críticas al cosmopolitismo en su choque con

los sentimientos nacionalistas.

La tensión entre patriotismo y cosmopolitismo no tardaría en manifestarse. JeanJacques Rousseau reconocía en Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres que «hoy en día, cuando el comercio, los viajes y las conquistas unen cada vez a los más diversos pueblos y cuando sus formas de vida se acercan sin cesar por la frecuente comunicación, se observa que ciertas diferencias nacionales han disminuido» (Rousseau, 2001: 54-57).

Pero la incertidumbre hacia el carácter idílico del cosmopolitismo lo llevó a expresar sus dudas en el Emilio en 1762, en el mismo año de la cuarta edición del diccionario de la Academia Francesa, al oponer al carácter real de la patria sustentada en la voluntad general el ideal del género humano base del cosmopolitismo: «Desconfíe de esos cosmopolitas que van a buscar lejos, en sus libros, deberes que desdeñan cumplir en su entorno. Hay filósofos que aman a los tártaros para no verse en la obligación de amar a sus vecinos».

Y es que Rousseau hacía gala de su condición de ginebrino. En el inicio de Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, en la dedicatoria A la República de Ginebra, firmada en Chambéry el 12 de junio de 1754, indicó: «puesto que he tenido la dicha de nacer entre vosotros (...)». El sentido de patria está omnipresente en su reflexión sobre el lugar ideal para nacer, aquél que describe como: «una sociedad con una grandeza limitada por la extensión de las facultades humanas (...), un país donde el soberano y el pueblo no pudieran tener más que un único y mismo interés, para que todos los movimientos de la máquina tendieran siempre a la felicidad común (...), una ciudad libre situada entre varios pueblos (...)», «un país donde el derecho a legislar fuera común a todos los ciudadanos (...)», en definitiva, un retrato de Ginebra (Rousseau, 2001: 155).

Toda la Carta a D'Alembert (1758) (que surgió como respuesta negativa al artículo que éste había escrito sobre la ciudad en el séptimo volumen de la Enciclopedia, en el que había propuesto el establecimiento de un teatro de comedias) es en el fondo un canto a su amada Ginebra, en un intento por salvarla de París y preservarla de la corrupción de las costumbres, igual que el Emilio sería un intento desesperado por salvar al niño de la educación. Cuatro años

después, en El contrato social, manifestaría también su orgullo de haber «nacido ciudadano de un estado libre» (Rousseau, 2001: 178).

El Caballero de Jacourt (1704-1779), en la voz patriotismo de la Encyclopédie (VII, 1765: 181), realiza una buena síntesis de lo que en esos momentos suponía el debate entre la exaltación de los valores universalistas y patrióticos: «El patriotismo más perfecto es el que se posee cuando se está tan imbuido de los derechos del género humano que se los respeta en relación con todos los pueblos del mundo».

LE COSMOPOLITE, OU LE CITOYEN DU MONDE, DE LOUIS-CHARLES FOUGERET DE MONTBRON

Como hemos señalado anteriormente, en 1750 vio la luz Le Cosmopolite, ou le Citoyen du Monde. Su autor, Fougeret de Montbron, era amigo de Diderot, a quien solía acompañar en sus paseos por París, y componía novelas y cuentos fantásticos. Sin embargo, el objetivo de Le Cosmopolite no es relatar las aventuras de sus periplos, «ya hay demasiadas obras fastidiosas de esta especie en el mundo y no vale la pena que aumente su número con imitaciones o repeticiones», dirá el autor que, por otra parte, hace profesión del determinismo de la naturaleza: «se puede cambiar el clima, que el carácter no se cambia nunca, y se lleva a todas partes con fe el Sello de la Naturaleza».

La obra, lejos de ser un canto en honor del género humano, es un testimonio de misantropía, una actitud no extraña a la Ilustración, en el sentido de que junto a la lucha contra la superstición y el fanatismo mediante las armas de la razón, está la percepción de que el orden social establecido por los hombres está repleto de hipocresías que lo sostienen. De ahí que Fougeret de Montbron defendiera que incluso en la sociedad más perfecta las falsedades y los convencionalismos seguirían estando presentes.

De hecho, llega a firmar que el fruto más grande que ha obtenido de

sus viajes ha sido el haber aprendido a aborrecer con la razón lo que ya detestaba por su instinto, pero es que el objeto de su odio son los hombres, pues considera que el hombre más honesto no es sino un hábil comediante que oculta sus auténticos intereses bajo la máscara de la equidad mientras que, por el contrario, el malvado es el que menos finge.

Junto a la misantropía, en la obra aflora la egolatría: «confieso, pues, de buena fe, que de todas las criaturas vivientes soy al que más amo, sin que por ello me estime en ventaja» (cf. Seoane, 1999: 84).

Lógicamente, esta obra dista mucho del clásico cosmopolitismo ilustrado, herencia de la filosofía antigua de Cicerón y Epicteto, pero es muestra de esa segunda generación crítica con los ideales utópicos de les philosophes, escéptica ante la dificultad de trasladar la teoría a la práctica.

EL VIAJE, IMPULSO DE COSMOPOLITISMO

Generalmente el viaje tiene un valor enriquecedor, por el «descubrimiento» de nuevas realidades, por el contacto con otros colectivos y por el itinerario de crecimiento personal que supone. En el siglo XVIII, cuando el Grand Tour, una institución central en la Europa del Renacimiento a las Luces, supone el desplazamiento por el Viejo Continente de los hijos de la nobleza con fines educativos, y cuando las expediciones científicas (de Bougainville, Cook, La Pérouse, etc.) se proponen explorar los lugares más recónditos del planeta, el viaje se reviste de connotaciones culturales y lleva inherente la observación de otras culturas.

De este modo, se va modelando el concepto de otredad y los relatos de viajes, junto con las obras de ficción sobre paraísos terrestres y sus moradores, dan a conocer en Europa el modus vivendi de pueblos lejanos y de regiones próximas, ayudando en muchos casos a superar prejuicios y mitos, aunque en otros casos se ven acrecentados, precisamente porque el relato de lo desconocido para

el gran público suele dar cabida a la imaginación.

De hecho, en el Setecientos, los viajeros tenían fama de ser carentes de credibilidad. Los viajes portentosos del Barón de Munchausen, publicados en 1785 bajo seudónimo, cuya autoría se ha atribuido al erudito y naturalista alemán afincado en Inglaterra Rudolph Erich Raspe, no dejan de ser una ridiculización de las fantásticas historias de los libros de viajes, como lo fue el Quijote de las novelas de caballerías. En este sentido, pocos avances se habían experimentado desde que Heródoto y Polibio mostraran su escepticismo hacia los compendios de mirabilia. En los siglos XIII y XVI, Marco Polo y Mandeville engrosarían las filas de los relatos de maravillas. No es de extrañar, por tanto, el éxito cosechado desde 1725 por Jonathan Swift, quien, al final del cuarto viaje de Gulliver, después de recorrer el protagonista las fantásticas tierras de Liliput, Brobdingnag, Laputa, Balnibarbi, Glubbdubdrib, Luggnagg, Japón y el país de los houyhnhnms, criticaba a los viajeros apócrifos y proponía que se promulgara una ley que obligara a todo viajero a jurar ante el Gran Canciller la autenticidad de lo escrito antes de publicar su relato.

El artículo viaje de la Enciclopedia, redactado por el Caballero de Jacourt, condensa el principal valor que los ilustrados le otorgaban: su potencial pedagógico. Y es que la Ilustración en sí misma no dejaba de ser también un viaje, un periplo intelectual. El famoso lema sapere aude, atrévete a saber, la invitación de Kant a la superación de la autoculpable minoría de edad, es la vela del barco.

Desde los inicios de la Modernidad, con el encuentro con nuevos mundos en el Renacimiento, Europa había pasado a ser el Viejo Continente y se conocían otros espacios del globo, subsidiarios tras la conquista de las metrópolis. Ahora, en el siglo XVIII, botánicos, ingenieros, geógrafos, novelistas, etc., se lanzan a la exploración de diversas latitudes del planeta (clasifican las especies, hacen mapas, describen las regiones y sus gentes, etc., en una clara alianza entre literatura y ciencia), pero se hallan unidos por una cultura común, la Europa ilustrada, modelada a su vez por la visión que éstos transmiten de realidades hasta entonces desconocidas.

Pero centrémonos en un caso específico. En 1772 Diderot (1713-1784) redactó el Suplemento al viaje de Bougainville. Seis

años antes, el capitán y matemático LouisAntoine de Bougainville (1729-1811) había iniciado en Nantes un viaje alrededor del mundo. A su regreso a Saint-Malo, el 16 de marzo de 1769, volvió con un tahitiano, Aoutorou, que causó la expectación en París y fue recibido incluso por el rey Luis XV, aunque pronto quiso volver a la tierra de sus padres y el propio Bougainville pagó su viaje de retorno. Pero Aoutorou nunca llegaría a su destino para describir la «locura» de las costumbres francesas, pues murió de viruela en la travesía. A principios de 1771, Bougainville publicó su Viaje alrededor del mundo, una obra seria cuyas páginas más famosas fueron las relativas a Tahití, conocida entonces como Nueva Citeres.

La narración del viaje debió de despertar el interés de Diderot, pues redactó una reseña favorable en la Correspondance Littéraire, que no fue publicada, en la que afirmaba: «He aquí el único libro de viaje cuya lectura me ha inspirado gusto por otra región que la mía». Debió de valorar especialmente dos aspectos de la obra: la colisión del sensualismo tahitiano con la moral tradicional europea y el discurso anticolonialista. Hay que tener en cuenta que, en aquellas fechas, la relación amorosa del pensador francés con Madame de Maux pasaba por altibajos y, paralelamente, estaba negociando el matrimonio de su hija con Caroillon de Vandeul. Por otra parte, la exaltación del mito de la Nueva Citeres incitaría al disidente político, crítico de las costumbres de su tiempo, a escribir el Suplemento, que no vería la luz hasta 1796, doce años después de su muerte.

Un interesante pasaje de la obra es el diálogo entre el capellán y Orou, reflexionando sobre el tema del amor conyugal y paterno-filial:

CAPELLÁN: Por lo que veo, no conocéis los celos; pero la ternura marital, el amor paterno, sentimientos tan potentes y tan dulces, si no son desconocidos aquí, deben de ser bastante débiles...

OROU: Los hemos reemplazado con otro, tan general, enérgico y duradero: el interés. Pon la mano sobre tu conciencia; deja de lado esa fanfarronada de la virtud, que está continuamente en la boca de tus compañeros pero que no reside en su corazón. Dime si en algún

otro lugar hay un padre que, si la vergüenza no le retiene, no preferiría perder a su hijo, o un marido que no prefiriera perder a su mujer, que no su fortuna y el bienestar de toda su vida. Ten por seguro que allí donde el hombre esté tan apegado a la conservación de su semejante como a la de su cama, su salud, su descanso, su choza, sus bienes, sus campos, hará por él todo lo posible. Ahí es donde las lágrimas bañan el lecho del niño que sufre; ahí, donde las madres son atendidas en su enfermedad; ahí, donde se estima a una mujer fecunda, a una muchacha núbil, a un adolescente; ahí, donde se cuida su instrucción, porque su conservación es un aumento y su pérdida una disminución de la fortuna.

CAPELLÁN: Bien me temo que este salvaje tenga razón. El campesino miserable de nuestras comarcas, que abusa de su mujer para aliviar su caballo, deja que su hijo perezca sin auxilio y llama al veterinario para su buey.

OROU: No entiendo muy bien lo que acabas de decir, pero a tu vuelta a tu patria tan civilizada intenta introducir este mecanismo; entonces se conocerá el valor de un niño que nace y la importancia de la población (Diderot, 1992: 87-90).

El fin del diálogo, aludiendo a la castidad en el estamento eclesiástico, incomprensible para el tahitiano, es otra de las notas irónicas del autor de La religiosa.

Nuevamente Rousseau se muestra crítico con otro de los tópicos de su tiempo, el éxito de los relatos de viajes, como indica en Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres:

Hace ya trescientos o cuatrocientos años que los habitantes de Europa inundan las demás partes del mundo y publican sin cesar nuevas recopilaciones de viajes y de relatos, y estoy persuadido de que no conocemos más hombres que los europeos; además parece, si nos atenemos a los prejuicios ridículos que todavía no se han apagado incluso entre los hombres de letras, que cada cual no hace, bajo el nombre pomposo de estudio del hombre, sino el de los

hechos de su país. Los particulares van y vienen, pero parece que la filosofía no viaja, así que la de cada pueblo es poco apropiada para otro (Rousseau, 2001: 160).

El filósofo ginebrino evidencia conocer estos libros, en los que aparecían retratados desde los hotentotes del Cabo de Buena Esperanza hasta los lapones y los groenlandeses, pasando por los «salvajes» de las Antillas. De hecho, cita a muchos de sus autores, como Kolben, Dapper, Gautier y el padre Du Tertre, pero no por ello deja de expresar que estas obras, en las que se describían paisajes ignotos hasta el momento, contribuían poco a conocer a los individuos, en tanto en cuanto los observadores que las escribían actuaban únicamente como observadores de las piedras, de la vegetación, de los animales, etc., analizando poco o nada los comportamientos humanos.

Por ejemplo, se paraban poco a pensar en las diferencias existentes entre los grupos propiamente humanos y sus antepasados. El filósofo ginebrino dudaba de si varios animales parecidos al hombre, tomados por bestias por los viajeros en un examen muy superficial, bien por sus diferencias externas o bien porque no hablaban, no serían en efecto «hombres salvajes, cuya raza, dispersa antiguamente en los bosques, no había tenido ocasión de desarrollar sus facultades virtuales, no había adquirido ningún grado de perfección y se encontraba todavía en el estado natural primitivo». Era el caso de los orangutanes de las Indias Orientales, de los pongos y enjokos del reino de Loango, considerados como «dos clases de monstruos», y los kuojasmorros del Congo, situados entre los babuinos y la especie humana (cf. Rousseau, 2001: 156-157).

Igualmente, relata que uno de esos animales del Congo fue llevado a Holanda y «presentado al príncipe Federico Enrique de Orange». Junto a la descripción de sus rasgos físicos (altura de un niño de tres años, constitución mediocre, cara semejante a la de un hombre, con diferencias puntuales, etc.), refiere que este ser, al que llega a comparar con el sátiro mitológico, era violento con las muchachas y hasta con los hombres armados, pero sin embargo se acostaba con la cabeza sobre un almohadón y se tapaba como cualquier humano. Esos animales a los que los viajeros llamaban bestias eran los

mismos que los antiguos denominaron sátiros, faunos o silvanos. Poco se había avanzado en el conocimiento de esa fauna antropomórfica. Quizá después de investigaciones más exhaustivas se llegaría a la conclusión de que se trataba de humanos, dirá el filósofo ginebrino (cf. Rousseau, 2001: 157-159).

Entonces, ¿de qué habían servido tantos viajes y tantos relatos sobre ellos? La decepción de Rousseau ante tantas páginas descriptivas carentes de un análisis razonado de la naturaleza humana no puede ser mayor:

¿Acaso nunca más se verán renacer aquellos tiempos felices en que los pueblos no se preocupaban de filosofar, pero en que los Platón, Tales y Pitágoras, dominados por un ardiente deseo de saber, emprendían los viajes más largos únicamente para instruirse e iban lejos a sacudir el yugo de los prejuicios nacionales, a aprender a conocer a los hombres a través de sus conformidades y de sus diferencias y a adquirir aquellos conocimientos universales que no pertenecen exclusivamente a un siglo o a un país, sino que, al ser de todo tiempo y de todo lugar, pertenecen, por así decirlo, a la ciencia común de los sabios? (Rousseau 2001: 161).

El caso del tahitiano Aoutorou, nostálgico de su tierra natal e indiferente ante los lujos europeos, no fue aislado. También Rousseau se hace eco de ello:

Varias veces se han traído salvajes a París, Londres y a otras ciudades; la gente se ha apresurado a desplegar delante de ellos nuestro lujo, nuestras riquezas y todas nuestras artes más útiles y más curiosas; todo esto no ha logrado excitar en ellos más que una admiración estúpida sin el menor movimiento de envidia.

Y menciona ejemplos concretos, como la historia del jefe de una

tribu norteamericana que fue llevado a la corte inglesa, donde trataron de agasajarlo con regalos que no parecieron complacerle en absoluto. Las armas le parecían demasiado pesadas, el calzado y los vestidos incómodos. Todo lo rechazó, salvo una manta de lana con la que se envolvió los hombros, y cuando le preguntaron si le parecía útil dicho objeto respondió: «Esto me parece casi tan bueno como una piel de animal». Irónicamente comentará Rousseau: «No habría dicho lo mismo de haberlas expuesto a la lluvia» (Rousseau, 2001: 170).

También cita los intentos fallidos de los misioneros holandeses por convertir a los hotentotes. El gobernador del Cabo, Van der Stel, había recogido a un hotentote desde la infancia, lo educó en las costumbres europeas y en los principios de la religión cristiana, le hizo aprender varias lenguas y lo vistió ricamente, para enviarlo finalmente a las Indias con un comisario general que lo empleó en los asuntos de la compañía. Sin embargo, al volver al Cabo tras la muerte del comisario, realizó una visita a ciertos parientes hotentotes y decidió despojarse de su atuendo europeo para cubrirse con una piel de oveja.

El encuentro con nuevas civilizaciones desencadenaba procesos de aculturación, pero lógicamente también tenía sus fisuras y muchas veces la fuerza de la costumbre se mostraba más poderosa que los argumentos de la razón.

COSMOPOLITISMO Y RELIGIÓN EN EL SIGLO DE LAS LUCES

Los hombres de las Luces dan culto a la razón y, en ese planteamiento, la relación con el más allá debía pasar por los cauces filosóficamente comprensibles al entendimiento humano. Por ello, en el complejo entramado religioso imperante, los ilustrados tratan de identificar un núcleo racional y encuentran la respuesta a sus críticas en la religión natural, que eliminaría todos los aditamentos con los que las tradiciones históricas habían deformado

ese fondo de religiosidad natural. Lo que sobrepasara el núcleo racional de esa religión natural, a su juicio, no sería más que superstición y fanatismo.

El encuentro con pueblos indígenas causa un impacto en la mentalidad europea y una conmoción en las ideas religiosas. Esto ya había pasado en el Renacimiento cuando el «descubrimiento» en América de grupos hasta entonces desconocidos lleva a un profundo debate sobre los indios: en primer lugar, se discutía si eran personas y, en segundo, si en tal caso tenían alma. La controversia a mediados del siglo XVI entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas marca un hito en la historia y en la antropología.

Los viajes de exploración a tierras lejanas, sustentados en buena medida en el descubrimiento de las leyes físicas que rigen el universo, propician el desarrollo de la historia natural y, desde Londres hasta Viena, pasando por París, Versalles y Madrid, entre otros enclaves, surgen museos nacionales de la disciplina, a los que hay que añadir los jardines y los gabinetes de la aristocracia. Pero lo más relevante, desde el punto de vista filosófico, de este auge del coleccionismo de maravillas es que el estudio de la naturaleza pasa a ser un aspecto esencial de la educación del mundo «civilizado».

Los exploradores del Setecientos contemplan con asombro a estos pueblos, la idealización del «buen salvaje» está en estrecha consonancia con el tema. Observan que ciertas civilizaciones distantes y situadas fuera de la órbita cristiana, como China, eran estados civilizados y poderosos. Examinan a los individuos y se percatan de la existencia de una identidad común, en tanto que seres humanos, y así la idea de religión natural con un carácter universal va cobrando fuerza.

Paralelamente, el deísmo cobra adeptos en Europa. En realidad, el deísta no renuncia a una última legitimación teológica del universo, debilita a Dios pero no lo destruye. Bonald dirá que un deísta «es un hombre que aún no ha tenido tiempo de hacerse ateo». Más bien parece que es un hombre que no ha querido hacerse ateo. Al igual que no hay reloj sin relojero, tampoco existe el universo sin un primer arquitecto. Sin embargo, ese Ser Supremo intervendrá lo menos posible en la vida de los hombres, quedando así rechazados todos los aspectos vinculados con el misterio y la revelación.

Igualmente, el Dios del deísmo es presentado desprovisto de todas las connotaciones terroríficas, incompatibles con la concepción ilustrada, burguesa y hedonista, de la existencia. Al negar las implicaciones sobrenaturales, la incertidumbre de la salvación deja de turbar las conciencias.

En este sentido, el deísmo puede ser analizado también como una manifestación de cosmopolitismo. La duda sobre la validez de los credos establecidos, fruto del relativismo en el que se ven inmersos los intelectuales del siglo XVIII al contemplar el horror de las luchas precedentes por causa de la fe, conduce a reformular la fundamentación de la moral, que ha perdido su soporte teológico. Como hemos dicho, los viajes permiten conocer nuevos mundos y diferentes civilizaciones, pero en todos los grupos observados subyace un principio común: la naturaleza humana, el pilar que sustenta la religión natural y el deísmo y que conduce a planteamientos cosmopolitas. La religión natural se presenta así como el vínculo que une a todos los hombres, con independencia de su origen.

Se ha dicho que Voltaire era ateo, pero en realidad era deísta, creía en la existencia de un dios supremo que se encontraba por encima de las estructuras eclesiásticas. Nadie como el autor de Cándido supo ridiculizar la dimensión oscurantista de las tradiciones religiosas.

Voltaire denunció la intolerancia en la Iglesia y el Estado y, ante la situación religiosa de Europa continental, admiró la convivencia de credos en suelo inglés. En su residencia de Ferney, en la frontera franco-suiza, adquirida en 1758, pasó dieciocho años de su vida. Allí, convertido en una especie de patriarca europeo de las letras y del nuevo espíritu crítico, escribió dos obras fundamentales en la historia del pensamiento: Tratado sobre la tolerancia (1763) y Diccionario filosófico (1764).

Pero aún más interesante para el tema que nos ocupa, el cosmopolitismo y la religión en la Ilustración francesa, es que en Ferney Voltaire financió la renovación de la iglesia del pueblo e hizo colocar una lápida en la que decía «Deo erexit Voltaire» (Voltaire la erigió a Dios). De esta frase se deducen varios aspectos de trascendencia. En primer lugar, el templo era levantado en honor

de Dios, no de los santos. En segundo lugar, esa divinidad desempeñaría para Voltaire una doble función, pues en el plano teorético serviría como punto de referencia último para una explicación del universo y, en la práctica, le permitiría llevar un eficaz control social para las masas populares, lo que para un hacendado como Voltaire resultaba más apremiante que para otros ilustrados.

A pesar de que la actitud de Voltaire era ya notablemente avanzada para su tiempo, su deísmo sería superado por el ala más radical de la Ilustración, que defendía abiertamente posiciones materialistas y ateas.

Pero antes de hablar de los autores más representativos del materialismo en la Ilustración francesa, conviene que nos detengamos en la figura de Diderot (ya citado en relación con el Suplemento al viaje de Bougainville), en cuya trayectoria intelectual podemos apreciar la evolución desde el deísmo y el escepticismo, de los años cuarenta del siglo XVIII, al ateísmo y al materialismo militantes del período 1750-1780. Por tanto, su pensamiento es un itinerario por las diferentes corrientes críticas hacia la religión establecida manifestadas en la Ilustración.

En 1746 Diderot era todavía deísta, como indican las primeras palabras de Pensamientos filosóficos: «Escribo sobre Dios». Y en esta etapa su deísmo es similar al de Voltaire, en tanto que se opone tanto al cristianismo como al fanatismo religioso, considerando que toda superstición era más ofensiva contra Dios que el ateísmo.

Pero tres años después, en la célebre Carta sobre los ciegos, elaborada entre 1746 y 1749, se aprecia en Diderot el materialismo ateo. Carta sobre los ciegos marcó el desplome del deísmo en el pensador francés y la primera organización coherente de su materialismo filosófico. Varios meses de prisión fueron el precio con el que pagó su tránsito al pensamiento materialista.

En 1754, en Pensamientos sobre la interpretación de la naturaleza, las palabras inaugurales ya no son «Escribo sobre Dios», sino «Voy a escribir sobre la naturaleza...». Los nuevos Pensamientos, dirigidos contra D'Alembert (1717-1783), por otra parte su principal colaborador en la Enciclopedia, presentan cuatro ideas básicas: la

unidad material de la naturaleza; la materia está en movimiento; los reinos mineral, vegetal y animal están interpenetrados, y existe continuidad entre la materia inerte y la viva.

Addition aux Pensées philospophiques se inscribe dentro del combate anticristiano de 1760-1770. El principio de su crítica de la religión se basa en la insuperable oposición entre la fe y la razón. El cielo nos ha dado dos regalos incompatibles y contradictorios, dirá el filósofo. Religión y teología son inaceptables, en tanto que suponen el sacrificio y la alienación de la racionalidad. En obras de madurez filosófica,[2] *especialmente en Sueño de D'Alembert, Diderot expuso sus teorías materialistas. La primera versión de esta obra fue redactada en 1769, aunque sólo sería publicada en 1830.*

Según Diderot, la materia es movimiento, toda materia es vida y la evolución de los seres vivos está basada en la combinación de tres causas materiales (la adaptación, la organización y la lucha). En su crítica del cristianismo apreciamos cierta nostalgia hacia la Antigüedad, su mitología y politeísmo, y una denuncia del espíritu de mortificación que acompañaba a las manifestaciones artísticas de la religión. Frente a esta actitud de opresión, proponía luchar contra todas las formas autorizadas de crueldad y liberar a los hombres de la superstición, como medio para devolverlos a su ternura nativa y ejercitarlos para la felicidad.

La carta de Diderot a la princesa Dashkoff, con fecha de 3 de abril de 1771, es sumamente ilustrativa del debate religioso de su tiempo:

El primer ataque contra la superstición ha sido violento, desmesurado. Una vez que los hombres han osado de alguna manera presentar el asalto a la barrera de la religión, esta barrera, la más formidable que existe en cuanto la más respetada, resulta imposible detenerse (Ginzo, 1985: 60).

Junto con Diderot, en el sector materialista de la Ilustración destacaron entre otros D'Holbach y Helvetius. Las fuentes

ideológicas del materialismo francés fueron la tradición materialista nacional representada en el siglo XVII por Gassendi, el materialismo mecanicista de la física de Descartes y el materialismo inglés. Especial influencia tuvo la teoría de Locke sobre el origen experimental del saber y la crítica de la doctrina cartesiana acerca de las ideas innatas. En síntesis, el materialismo filosófico propugnaba el carácter primario de lo material y el carácter secundario de lo espiritual, por lo que entendía que la conciencia era un producto de la materia y la concebía como un reflejo del mundo exterior.

La expresión más rotunda del materialismo determinista ilustrado es Sistema de la naturaleza (1770), del filósofo francés de origen alemán Paul Henri Dietricht, barón de D'Holbach (1723-1789), quien criticó el dogmatismo y la intolerancia del catolicismo. D'Holbach y La Mettrie encarnan el materialismo mecanicista.

Asimismo, el libro Del Espíritu del filósofo francés Claude-Adrien D'Helvetius (1715-1771) fue objeto de persecución por parte de la censura, en tanto que representaba el ataque más radical a la Iglesia y al Estado (cf. Helvetius, 1984).

Por último, hemos de referirnos a las concepciones religiosas de Jean-Jacques Rousseau, un asunto complejo en tanto que el filósofo ginebrino es considerado como un puente entre la Ilustración y el Romanticismo.

Ya hemos expuesto dos actitudes que muestran la evolución del filósofo ante el cosmopolitismo, y es que Rousseau, precursor de la religión sensible al corazón, que desconcierta a racionalistas y creyentes, es hijo de su tiempo. Fue amigo de Diderot y recorrió durante un tiempo su camino intelectual junto a los ilustrados, de los que acabaría distanciándose, por lo que sería considerado como una especie de tránsfuga, puesto que el filósofo ginebrino consideraba que, así como los ilustrados luchaban contra los viejos prejuicios del Antiguo Régimen, la nueva clase intelectual había caído en nuevos prejuicios al sublimar el poder de la razón. Esta postura controvertida condenaría a Rousseau a una especie de exilio interior.

Así pues, en su concepción religiosa existe un trasfondo deísta, ya

que el tronco a partir del cual hay que entender el contenido de su concepción religiosa es el racionalismo moderno, tal como éste cristaliza en el deísmo. Pero, junto a esta herencia ilustrada, es necesario subrayar que la profesión de fe de Julia, en La Nueva Eloísa, expresa la opinión de muchos cristianos al acabar el Siglo de las Luces, ya que en ella se ensalza al Dios clemente, que conmueve con su bondad, que habla al corazón. La aportación fundamental de esta obra reside en la perfecta diferenciación que permite establecer entre el Dios tradicional del deísmo y el Dios de Rousseau. El punto de arranque de la religión russoniana es un llamamiento a la interioridad moral. Por ello, su planteamiento no concluye en un Dios ingeniero, relojero o programador del cosmos, sino en un Dios personal, que ofrece una ayuda imprescindible para entender racionalmente la realidad, dado que su existencia es razonable.

Jean-Jacques Rousseau, ¿ilustrado o romántico? Es ilustrado, puesto que comparte con los hombres de Les Lumières su fe en la razón, con lo que contribuye a la crítica de la sociedad del Antiguo Régimen y a la defensa de la libertad. Pero, por su postura ideológica, podemos hablar en él de un doble desarraigo: el del filósofo, Rousseau, enfrentado a sus compañeros de oficio, y el del hombre, Jean-Jacques, que lucha por la conquista de un modo de ser que le haga fiel a sí mismo y a las ideas que defiende. Nos encontraríamos ante una «conciencia desgarrada» de la Ilustración (cf. Pesquero, 1992: 595).

CONCLUSIONES

La filosofía de la Ilustración trató de fundar una religión dentro de los límites de la razón. Es la religión natural, entendida por Diderot como aquella que, bajo la diversidad de ritos y representaciones, se expresa por lo que ni el tiempo ni los hombres han abolido ni abolirán jamás, lo que une al hombre civilizado y al bárbaro, al cristiano, al infiel y al pagano, al adorador de Yavé, de Júpiter y de Dios, al filósofo y al pueblo, al sabio y al ignorante, al viejo y al niño, al cuerdo y al insensato. La variedad de manifestaciones

ilustradas ante la religión, desde el deísmo hasta el materialismo, son muestra de la actitud crítica del Siglo de las Luces ante la religión. La llamada russoniana al corazón inauguraría una nueva época.

Si en los albores del Renacimiento, Dios, el oro y la gloria habían impulsado a los descubridores y conquistadores de nuevas tierras, en la Ilustración la exploración encontraría un leitmotiv diferente: la ciencia y el comercio. El ensanchamiento del mundo conocido, el contacto con tierras y pueblos ignotos hasta entonces, así como la observación de los diversos comportamientos y prácticas religiosas y rituales, no eran sino el retrato de ese espíritu universalista, de ese mundo que tendía a verse unificado por una misma concepción religiosa, de carácter natural, inserta en la condición humana. Por eso, podemos afirmar que el cosmopolitismo y la crítica religiosa avanzan paralelamente en el Siglo de las Luces, en tanto que ambas actitudes, con unas raíces antiguas, se ayudan mutuamente y se desarrollan al ritmo del progreso de la razón.

BIBLIOGRAFÍA

DIDEROT, D. (1992): El sueño de D'Alembert y Suplemento al viaje de Bougainville, (edición crítica de Jean Paul Jouary), Madrid, Debate.

FERRONE, V. y D. ROCHE (eds.) (1998): Diccionario histórico de la Ilustración, Madrid, Alianza Editorial.

GINZO FERNÁNDEZ, A. (1985): La Ilustración francesa. Entre Voltaire y Rousseau, Madrid, Editorial Cincel.

HELVETIUS, C. A. (1984): Del Espíritu (edición crítica de José Manuel Bermudo), Madrid, Editora Nacional.

MONTESQUIEU, C. L. (1997): Cartas persas (edición crítica de Francisco Javier Hernández), Madrid, Cátedra.

ROUSSEAU, J. J. (1996): Carta a D'Alembert, Santiago, Lom Ediciones.

— (2001): Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres. El contrato social, Madrid, Editorial LIBSA.

SEOANE, J. (1999): La Ilustración olvidada: Vauvenargues, Morelly, Meslier, Sade y otros ilustrados heterodoxos, México, Fondo de Cultura Económica.

---

1. De orbis terrae concordia es el título de la obra.

2. La conversación entre D'Alembert y Diderot, Sueño de D'Alembert y Continuación del sueño (1769); Principios filosóficos sobre materia y movimiento (1770); Refutación de la obra de Helvetius titulada «El hombre» (1774), y Elementos de fisiología, que nunca terminó.

DAVID HUME, LIBERALISMO Y COSMOPOLITISMO

Gerardo López Sastre

Universidad de Castilla-La Mancha

A riesgo de generalizar en exceso, creo que puede afirmarse que las categorías propias del pensamiento ilustrado son las de individuo y humanidad. Dicho de otra forma, el concepto de nación no tiene un papel importante que pueda desempeñar en el ámbito teórico o explicativo. Las naciones son agrupaciones puestas al servicio de los intereses de los individuos y están subordinadas por una parte a éstos y por otra parte a una humanidad que nos abarca a todos. Y esta tesis la voy a ejemplificar analizando la filosofía de David Hume (su propuesta de análisis de la naturaleza humana y de la sociedad). Creo que la elección de este autor puede justificarse no sólo por su papel central en la cultura ilustrada y su influencia posterior, sino también por el hecho de que a primera vista no parecería un filósofo muy favorable a mi tesis. Al fin y al cabo, la obra más extensa de Hume, y la que le hizo verdaderamente famoso, es Historia de Inglaterra. Si dedicó un esfuerzo tan grande a estudiar la génesis y el desarrollo de una nación, ¿cómo podría mantenerse que ello no es importante? Ésta es la paradoja que vamos a intentar resolver.[1] De todas formas, permítasenos antes comenzar con una breve reflexión general sobre el nacionalismo. Sólo tras ésta y las necesarias precisiones conceptuales que la seguirán podremos adentrarnos con confianza en el pensamiento de Hume y comprender las implicaciones de sus análisis.

Un conocido libro de teoría política contemporánea comienza el capítulo dedicado al nacionalismo con las siguientes palabras:

EL NACIONALISMO es la vergüenza política más cabal del siglo XX; es la más profunda, la más reacia y, sin embargo, la más imprevista de las manchas de la historia política del mundo posterior al año 1900. (...) El grado en que su preponderancia todavía se estima

como un escándalo, es en sí señal de lo inesperado de ese predominio, de lo agudo del freno que le ha impuesto a la Europa que admiraba la visión de la Ilustración del Dominio de la Razón (Dunn, 1981: 119).

Los episodios que están detrás de esta convicción son las dos guerras mundiales. En la primera de ellas se descubrió cómo desaparecía la (supuesta) solidaridad internacional de los trabajadores, que pasaron a matarse por sus respectivas naciones, naciones que hasta ese momento muy poco habían hecho por ellos; y en cuanto a la Segunda Guerra Mundial baste pensar que el nazismo era bien explícitamente un nacionalismo. En todo caso, en ambos episodios parecía evidente que la razón había fracasado, que algo que los pensadores ilustrados del siglo XVIII no habían previsto había emergido como un obstáculo brutal a sus ideales de una humanidad unida por el interés mutuo o por un sentimiento de benevolencia que a todos englobaba. Desde luego, que este ideal fracasó en el siglo XX es algo que tiene que hacernos reflexionar, pero también es verdad que los resultados verdaderamente horribles de los dos enfrentamientos pueden verse como ofreciendo una nueva oportunidad al cosmopolitismo ilustrado, como un recordatorio de la importancia de su reivindicación. Alguien podría argumentar (imagino que más con tristeza que con alegría) que es fácil cansarse de lo que Tennyson llamó «la larga, larga úlcera de la paz», pero yo matizaría que esto sólo es posible cuando uno ni siquiera recuerda lo que es una guerra.

Ahora bien, para intentar comprender el nacionalismo, y no condenarlo de un plumazo y sin paliativos, hay que tomar nota de una distinción bien conocida: la que se da entre una concepción política y una concepción cultural de lo que sea una nación. Esta diferencia puede apreciarse muy bien en las siguientes palabras de Alfred Cobban:

La nación como unidad política o El Estado, es una organización utilitaria, construida por la inventiva política para la consecución de fines políticos incluyendo los económicos. La política es el

terreno de la oportunidad y la medida de su éxito es el grado en que las bases materiales del bienestar –ley y orden, paz, bienestar económico– son realizadas. La nación bajo una concepción cultural, por el contrario, es normalmente vista como una cosa buena en sí misma, un hecho básico, un ineludible «dato» de la vida humana (Cobban, 1954: 60).[2]

Sin más matizaciones, puede defenderse que el siglo XVIII ha conocido el nacionalismo político, mientras que el nacionalismo cultural es una creación del Romanticismo. Las naciones, para los pensadores ilustrados, no están para satisfacer las necesidades psicológicas más intimas de los individuos, no son una madre que les confiera identidad, son claramente gobiernos cuyo papel es asegurar una convivencia que beneficie a todos los que están bajo su protección. En ese sentido debían ser evaluadas con criterios de utilidad, y justamente por eso –esta es la tesis que vamos a argumentar en nuestra interpretación del pensamiento de Hume– podían ser superadas (entiéndase, los estados existentes en un determinado momento) si una organización política de tipo más amplio, un nuevo Estado, aparecía como mejor preparado para asegurar nuestra seguridad y prosperidad.[3]

En todo caso, ¿cómo ha de relacionarse esta unidad política, sea más o menos amplia, con el resto del mundo? El nacionalismo se vuelve extraordinariamente peligroso cuando piensa que los intereses de la nación han de tener prioridad sobre otros cualesquiera. A este nivel acaba chocando frontalmente con los preceptos de nuestras categorías éticas, que son universalistas y afirman la igualdad de todos los seres humanos.[4] En este sentido, la respuesta general del siglo XVIII ha quedado plasmada de una forma muy tajante en las siguientes palabras de Montesquieu:

Si yo supiera alguna cosa que me fuera útil, pero que fuera perjudicial para mi familia, la rechazaría de mi mente. Si supiera alguna cosa que fuera útil para mi familia y que no lo fuera para mi patria, trataría de olvidarla. Si supiera alguna cosa que fuera útil para mi patria y que fuera perjudicial para Europa, o bien que fuera

útil para Europa y perjudicial para el género humano, la consideraría como un crimen.

Igualmente, un segundo texto del mismo autor afirma:

Todos los deberes particulares cesan cuando no pueden cumplirse sin chocar con los deberes del hombre. ¿Debe pensarse, por ejemplo, en el bien de la Patria, cuando se trata del bien del género humano? No, el deber del ciudadano es un crimen cuando hace olvidar el deber del hombre. La imposibilidad de alinear al universo bajo una misma sociedad ha convertido a los hombres en extranjeros a los hombres, pero ello no ha hecho prescribir los primeros deberes y el hombre, en todas partes razonable, no es ni romano ni bárbaro.[5]

Estas palabras de Montesquieu nos desvelan una importante característica del ámbito de nuestras preocupaciones y de la solidaridad humana. La de que cabe esperar que normalmente se ejerzan en círculos concéntricos que van de lo próximo a lo lejano, desde los pequeños grupos a los que uno pertenece, progresando para abarcar al propio país, hasta llegar a la humanidad en su conjunto. La comparación pertinente aquí sería con una cadena formada por distintos eslabones. Si entendemos esto no debería existir contradicción entre el hecho de una realidad nacional o supranacional y los ideales éticos universalistas.

Creo que es ahora, con estas conclusiones presentes en nuestra mente (que el nacionalismo que pueda haber en la teoría política del siglo XVIII es claramente político, y no cultural, y que está sometido a unas exigencias éticas de carácter universal, en donde todos los seres humanos cuentan), cuando podemos iniciar el estudio del pensamiento de David Hume.[6] Y aquí hay que empezar resaltando que el análisis que Hume realiza de la sociedad está condicionado por su concepción del individuo y por dos circunstancias que encuentra en los objetos naturales. Por una

parte, está el egoísmo y la generosidad limitada de todos los hombres; el hecho de que «cada persona se ama más a sí misma que a cualquier otra» y de que «en su amor por los demás guarda el afecto más grande para sus parientes y conocidos» (Hume, 1978: 487).[7] Por otra parte, está la escasez de bienes externos y la circunstancia de que pueden transferirse sin sufrir merma o alteración. No hay, en efecto, una cantidad suficiente de bienes materiales para satisfacer los deseos y las necesidades de todos; y esto provoca que, en tanto que los que uno posee pueden resultar útiles o placenteros para los demás, cada individuo corra el riesgo de ser privado mediante procedimientos violentos de aquellos objetos que haya adquirido gracias a su esfuerzo o a la suerte.

La concurrencia de esas cualidades de la mente humana –el egoísmo y la generosidad limitada, también podríamos hablar de parcialidad– con estas características de los bienes externos genera el impedimento principal para la constitución y el mantenimiento de la sociedad. En virtud de la avidez –que Hume caracteriza como insaciable, perpetua y universal– de adquirir bienes para nosotros, nuestros familiares y amigos, surgirán continuos conflictos y enfrentamientos entre los hombres con relación al reparto o posesión de tales bienes.[8] El libre curso de la avidez de los hombres parece incapacitarlos, por consiguiente, para la vida social; pero, sin embargo, y esto es extraordinariamente importante, la sociedad resulta necesaria para la satisfacción de las pasiones de los hombres, porque en éstos, considerados como meros individuos aislados, existe una enorme desproporción entre el gran número de sus necesidades y deseos y el carácter limitado de los dones naturales de que disponen para satisfacerlos. Es justamente la sociedad la llamada a remediar esta situación. En efecto, gracias a ésta obtenemos tres grandes ventajas: incrementa nuestro poder al permitir la unión de la fuerza de diferentes individuos en la realización de un mismo proyecto; aumenta nuestra habilidad en tanto que, mediante la división del trabajo, hace posible la especialización de cada persona en una tarea determinada, y, por último, en función de la ayuda mutua que dentro de ella pueden prestarse los hombres, nos ofrece seguridad contra los avatares de la fortuna y los accidentes de la vida.

Visto lo anterior, la situación del hombre no deja de ser paradójica.

Si, por un lado, necesita a la sociedad para la satisfacción de sus deseos, no es menos cierto que el ímpetu natural de sus propias pasiones la hace imposible. Afortunadamente, sostiene Hume, la naturaleza proporciona un remedio para esta situación en el juicio y en el entendimiento. Cuando los hombres observan que la principal perturbación de la vida social surge de la facilidad con que los bienes externos pueden pasar de una persona a otra sin perder ninguna de sus cualidades, buscan un remedio para esta situación mediante la colocación de estos bienes, tanto como sea posible, al mismo nivel que las ventajas de la mente y del cuerpo, porque en circunstancias normales no tememos que nos desposean de nuestras ventajas mentales o corporales. Ni se trata de cualidades que nos puedan arrebatar fácilmente ni es probable que obtenga ningún beneficio quien nos prive de su uso. En suma, ¿cómo podrían colocarse los bienes materiales al mismo nivel que nuestras capacidades mentales y nuestras características corporales? Esto sólo puede efectuarse mediante una convención en la que entren todos los miembros de la sociedad y que conceda estabilidad a la posesión de los bienes exteriores:

Yo me doy cuenta de que está de acuerdo con mi interés el que deje gozar a otra persona de la posesión de sus bienes con tal que él actúe de la misma manera conmigo. Él es consciente de un interés similar en la regulación de su conducta. Cuando este sentimiento común de interés es mutuamente expresado y es conocido por ambos produce una resolución y conducta correspondientes. Y a esto, con bastante propiedad, se lo puede llamar una convención o acuerdo entre nosotros, aunque sin la interposición de una promesa; puesto que las acciones de cada uno de nosotros tienen referencia en las del otro, y se realizan bajo el supuesto de que la otra parte se comportará de determinada manera. Dos hombres que manejan los remos de una barca lo hacen por un acuerdo o convención, aunque no se hayan hecho ninguna promesa. Ni se deriva menos de las convenciones humanas la regla referente a la estabilidad de la posesión porque surja gradualmente y adquiera fuerza por una progresión lenta y por nuestra repetida experiencia de los inconvenientes de transgredirla (Hume, 1978: 490).

Al abstenernos de las posesiones de los demás no actuamos, en realidad, en contra de nuestras pasiones, sino todo lo contrario, porque es gracias a esta convención que la vida social puede existir, y es gracias a la vida social que alcanzamos nuestro bienestar. En este sentido, es evidente que la pasión o deseo de ganancia se frena o se controla a sí misma para, a la larga, satisfacerse mejor.[9]

Pero el establecimiento de esta regla referente a la estabilidad de la posesión no sirve para nada mientras no se complemente con algún método que determine qué bienes particulares han de asignarse a cada persona (es decir, constituyen su propiedad). En efecto, antes de respetar las propiedades de los otros hay que ponerse de acuerdo en cuáles son. ¿Qué criterios hay que seguir, entonces, para conferir títulos de propiedad?

Hume se ocupa brevemente de la propuesta de una distribución igualitaria de la propiedad. ¿No hay acaso que admitir –se pregunta– que siempre que nos apartamos de la igualdad quitamos al pobre una satisfacción más grande que la que proporcionamos al rico? Aun admitiendo esto, Hume va a insistir en que la historia y el sentido común nos informan de que esta idea de una igualdad perfecta es extremadamente perniciosa para el conjunto de la sociedad. A tal efecto argumentará que los diferentes grados de capacidad y aplicación de las personas acabarían destruyendo la igualdad establecida en un primer momento, y que si buscásemos a toda costa mantenerla lo único que conseguiríamos sería la desaparición de todo incentivo para el trabajo y la laboriosidad, con lo que la sociedad quedaría reducida a la indigencia más extrema.[10]

Otra forma posible de distribución de la propiedad sería atender al mérito y virtud de los individuos (a mayor virtud, mayor propiedad) o a su conveniencia (asignar cada objeto a la persona que más lo necesite o que pueda obtener de él un mayor beneficio). Pero Hume argumentará que, debido a la oscuridad propia del tema y a la vanidad y parcialidad de los hombres, parece imposible que se llegue a un acuerdo sobre sus diferentes grados de necesidad o niveles de virtud. Una regla que tomara cualquiera de estas dos características como fundamento de la distribución de bienes ocasionaría todo tipo de disputas y enfrentamientos, y

consiguientemente sería incompatible con la paz y la seguridad que requieren las sociedades.[11]

Lo que necesitamos son reglas sobre cuyo contenido sea relativamente fácil ponerse de acuerdo. Y en esta coyuntura Hume recurrirá a su teoría de la asociación de ideas, al elemento fundamental de la psicología que había esbozado en el libro i del Tratado de la naturaleza humana.[12] Dos ejemplos aclaran muy bien el procedimiento que Hume va a emplear para justificar las reglas de asignación de propiedad que mencionará.

Supongamos que un alemán, un francés y un portugués entran en una habitación en donde sobre una mesa hay tres botellas: una de vino del Rin, otra de borgoña y la última de oporto. Imaginemos, igualmente, que surge entre ellos una disputa sobre la botella de la que beberá cada uno, y que con vistas a encontrar una solución le piden a otra persona que actúe como árbitro. Pues bien, según Hume lo normal sería que esa persona concediera a cada uno la botella de su propio país. Al adoptar este criterio estaría obrando de una manera tan imparcial como natural.[13] Otro ejemplo que Hume menciona sólo de pasada (Hume, 1978: 504, nota a pie de página) y que resulta especialmente ilustrativo es el de ordenar una serie de libros en una estantería o en una biblioteca. ¿No sería natural que colocásemos juntos los que son del mismo tema, o los que tienen el mismo tamaño o guardan ya cualquier otra relación? Para Hume nos encontramos aquí ante una propiedad de la mente humana: cuando ésta tiene que unir ciertos objetos (o asignar distintos objetos a personas diferentes, como en el ejemplo de los vinos), pero se ve indecisa en su elección de los objetos particulares que hay que unir, dirige su atención a los que ya guardan alguna relación. Como escribe nuestro autor: «Éstos se encuentran ya unidos en la mente, se presentan simultáneamente para ser concebidos y, en vez de necesitar una razón nueva para su unión, se requeriría una razón muy poderosa para hacernos pasar por alto esta afinidad natural» (Hume, 1978: 504, nota a pie de página). Así, en el caso de los libros lo que hacemos es añadir la relación de contigüidad (los colocamos juntos) a aquellos que ya estaban unidos por una relación de semejanza (eran, por ejemplo, del mismo tema).

Este procedimiento que utilizamos para ordenar libros en una

estantería va a servirnos para concretar la regla general sobre la estabilidad de la posesión. A la hora de conferir títulos de propiedad nos apoyaremos en alguna relación que ya exista entre los objetos y los sujetos en cuestión. De acuerdo con esto Hume propone las cinco reglas siguientes:

1. Posesión presente. Si varias personas se separaran de las sociedades a las que antes pertenecían y decidieran formar una nueva sociedad, inmediatamente se les ocurriría esta regla con vistas a determinar la propiedad de cada cual: «que cada uno continúe disfrutando de lo que posee en ese momento y que la propiedad o posesión constante se una a la posesión de hecho» (Hume, 1978: 503). Ahora bien, dado que la utilidad de esta regla no se extiende más allá de la formación de una sociedad, es claro que necesitamos complementarla con otras que confieran títulos de propiedad después del establecimiento de la sociedad. Éste es el caso de las otras cuatro reglas.

2. Ocupación o posesión primera. Cuando un bien no pertenezca a nadie, pasará a ser propiedad de la persona que primero entre en relación de posesión con él.

3. Prescripción o larga posesión. La posesión de un objeto durante un largo período de tiempo confiere un título de propiedad sobre éste.

4. Accesión. Adquirimos la propiedad de los objetos que están íntimamente conectados con los que ya son de nuestra propiedad. Por ejemplo, los frutos de nuestros árboles o las crías de nuestro ganado.

5. Sucesión o herencia. Se trata del derecho a heredar las propiedades de los parientes fallecidos.

Con vistas a estudiar el fundamento de estas reglas lo primero que hay que hacer es aclarar qué entendemos por la posesión de un objeto: «Se dice que estamos en posesión de una cosa no sólo

cuando estamos en contacto directo con ella, sino también cuando nos encontramos situados con respecto a ella de tal forma que está en nuestro poder utilizarla, y podemos moverla, alterarla o destruirla de acuerdo con nuestro placer y ventaja del momento» (Hume, 1978: 506).

La posesión de un objeto puede reducirse, entonces, a una relación de contigüidad (proximidad física entre poseedor y objeto poseído) y de causa-efecto (decimos que alguien posee un objeto cuando tiene el poder de producir una alteración física en éste). En este sentido, la relación de posesión es una relación natural. La propiedad de un objeto, por el contrario, es una relación convencional. Hume la define como «una relación tal entre una persona y un objeto que le permite a él, pero lo prohíbe a cualquier otro, el libre uso y posesión de aquél, sin violar las leyes de la justicia y de la equidad moral» (Hume, 1978: 310, 491 y 504-505, nota a pie de página). Lo que nos interesa retener de esta definición es la idea de que toda propiedad implica una relación entre personas, pues conlleva que los demás reconozcan que un determinado objeto es mío y que sean conscientes, por tanto, de que han de abstenerse de su uso y posesión.[14]

Si nuestro problema era encontrar reglas de concesión de propiedad, ¿hay algo más natural que unir o superponer la relación de propiedad a la de posesión? Esto es lo que ocurre cuando, en la formación de una sociedad, se utiliza la primera regla. Ésta nos dice, en efecto, que los objetos que cada uno posea en el momento de constitución de la sociedad han de reconocerse como su propiedad, o –dicho de otra forma– que cada uno ha de evitar interferir en las relaciones de contigüidad y causalidad que los demás hayan establecido con determinados objetos. Sin embargo, esta regla no puede seguir utilizándose una vez que se ha formado una sociedad. De otra forma, cuando un ladrón adquiriera la posesión presente de un objeto, éste se convertiría automáticamente en su propiedad, con lo que toda restitución quedaría excluida (Hume, 1978: 505 y 557). Ya dentro de una sociedad establecida, Hume examina la regla de ocupación. Ésta determina que la primera persona que entra en relaciones de contigüidad y causalidad con un objeto (que previamente no guardaba estas relaciones con ningún otro individuo o comunidad) se convierta en

su propietario. En esta regla se añade también la relación de propiedad a la de posesión.[15] Igual ocurre con la prescripción. Cuando, como sucede a menudo, es imposible saber quién fue el primer poseedor de un objeto, se aplica la regla de que quien lo haya poseído durante un largo período de tiempo es su legítimo propietario.

La cuarta regla supone la existencia previa de una propiedad adquirida mediante la aplicación de las reglas anteriores y la aparición de un nuevo objeto que está en relaciones de contigüidad o de contigüidad y causalidad con esa propiedad (por ejemplo, el fruto de un árbol de mi propiedad). En virtud de estas relaciones pasamos fácilmente de uno al otro sin hacer diferencia alguna en nuestros juicios sobre ellos, y por esto consideramos de forma natural que el propietario del primero ha de convertirse también en propietario del segundo.[16]

En el caso de la regla de sucesión o herencia también existe previamente la propiedad de un objeto; y ante el fallecimiento de su dueño se plantea el problema de quién se convertirá en el nuevo propietario de aquél. Según Hume, «es manifiesto que la persona de los hijos se presentará de forma natural a la mente, y como ya estaban relacionados con esas posesiones por medio de su padre, ahora fallecido, nos sentimos inclinados a conectarlos todavía más mediante la relación de propiedad» (Hume, 1978: 512-513).[17]

Gracias a estas reglas se establece la propiedad de cada individuo. Al estar basadas en asociaciones que la imaginación forma de manera natural puede afirmarse con seguridad que habrá un consenso sobre ellas entre todos los miembros de la sociedad. Son, piensa Hume, las que se le ocurrirán a cualquiera que esté buscando criterios para la asignación de propiedad.[18] Ésta es su justificación esencial, aunque es evidente que hay razones de corte utilitarista que pueden contribuir a fundamentarlas.

La introducción de la propiedad privada permite que los hombres se toleren los unos a los otros. Pero con ser esto importante, es sólo un primer paso. Un segundo es el de crear un medio por el que su contacto pueda ser mutuamente ventajoso. Esto es precisamente lo que consigue la invención de la regla que establece el comercio, la ley de la transferencia de la propiedad por consentimiento. De

acuerdo con ella nos afirmamos en la idea de mantener la estabilidad de la posesión excepto cuando el propietario consienta en concederla a otra persona. Dado que las diferentes partes de la tierra producen bienes distintos, que diferentes personas están adaptadas por naturaleza (o preparadas por la educación) para realizar actividades diversas y que algunas personas poseen una mayor cantidad de un bien que la que pueden utilizar en su provecho, y que al mismo tiempo carecen de otros, las ventajas que pueden alcanzarse por medio del comercio resultan muy obvias.[19]

Hay todavía otra ley o principio que puede hacer que el contacto entre los hombres sea aún más ventajoso. Al fin y al cabo, la transferencia de la propiedad por consentimiento sólo afecta a bienes concretos y que estén a nuestra disposición en el mismo momento del intercambio. ¿Cómo podemos, entonces, intercambiar servicios o llegar a acuerdos que impliquen la entrega en el futuro de un bien? Hume describe una relación típica de falta de cooperación:

Tu trigo está maduro hoy; el mío lo estará mañana. Es ventajoso para ambos que yo trabaje contigo hoy y que tú me ayudes mañana. No siento afecto por ti y sé que tampoco tú lo sientes por mí. Por lo tanto, no me tomaré ninguna molestia por tu causa; y sé que si te ayudara en función de mi propio interés, esperando que tú hicieras lo mismo, me vería decepcionado y que dependería en vano de tu gratitud. Te dejo, entonces, que trabajes solo y tú te comportas conmigo de la misma manera. El tiempo cambia, y ambos perdemos nuestras cosechas por falta de seguridad y confianza mutuas (Hume, 1978: 520-521).

¿Cómo podríamos evitar la pérdida de nuestras cosechas? La solución de este tipo de problemas se encuentra en la creación de ciertos símbolos o signos con los que podamos ofrecer seguridad sobre nuestra conducta en el futuro. Éstos son las promesas, que aparecen definidas por Hume como «la sanción del comercio interesado de la humanidad. Cuando alguien dice que promete una cosa, expresa de hecho la resolución de cumplirla; y, junto con esto,

mediante el empleo de esta fórmula verbal, se somete a la pena de que nunca se vuelva a confiar en él en caso de incumplimiento» (Hume, 1978: 522).

La paz y la seguridad de la sociedad (que es como decir su subsistencia) dependen enteramente de estas tres reglas o, como también las denomina Hume, leyes de la justicia. La vida social sólo es posible, entonces, gracias a la institución de la propiedad privada, del intercambio por mutuo acuerdo y de las promesas o contratos. Estas tres instituciones –como hemos ido viendo– tienen su origen en el egoísmo de las personas, pero –subraya Hume– generan un sistema que, «incluyendo el interés de cada individuo, es por supuesto ventajoso para el público, aunque sus inventores no tenían ese propósito» (Hume, 1978: 529). Quizá sea aquí, en este pasaje tan parecido al famoso de Adam Smith sobre la mano invisible, donde mejor se muestre el liberalismo de Hume.[20] Un liberalismo que como hemos ido viendo se basa en una consideración atenta de las pasiones de los hombres. La sociedad se mantiene gracias a que nuestra inteligencia enseña a esas pasiones el camino por el que pueden satisfacerse mejor. Sabemos que el ansia por adquirir bienes y posesiones es insaciable, perpetua y universal. Como observa Hume, la benevolencia hacia los extraños es demasiado débil como para contrapesar su fuerza, y en cuanto a las otras pasiones «más bien inflaman esta avidez, pues observamos que cuanto más grandes son nuestras posesiones más capacidad tenemos para gratificar todos nuestros apetitos» (Hume, 1978: 492). El afán por poseer, por tanto, actúa en todos nosotros, y todos tenemos motivos para temer su actuación no controlada, pues ésta desembocaría en una violencia que nos haría preferir una condición solitaria. Si esto no ocurre es gracias a nuestra sagacidad, a una razón que nos dice que manteniendo la vida social tenemos más posibilidades de adquirir esas posesiones que tanto deseamos y disfrutarlas de manera segura. Éste es, por tanto, el sentido, el fundamento, de cualquier nación. Insistamos en ello, se trata de un interés racional: proteger a las personas en cuanto al disfrute de los objetos que poseen, permitirles que los intercambien de tal forma que salgan beneficiados, y que realicen o reciban promesas que saben que se cumplirán. Y todo esto nos lleva a una pregunta de gran trascendencia. Estas mismas leyes de la justicia que aseguran la vida social ¿no se aplican igualmente a las relaciones entre las

naciones? La respuesta de Hume es matizada. En cierto sentido está claro que sí, porque si toda nación soñara con despojar a los miembros de otras sociedades de sus posesiones (invadiendo el país, etc.) nuestra situación sería de una guerra permanente; si no se contemplara la posibilidad de la transferencia de la propiedad por consentimiento no habría comercio internacional (con lo que los miembros de los diversos países no podrían beneficiarse de los productos de otros climas y suelos o del desarrollo de otras habilidades), y, por último, sin la institución de las promesas no tendrían sentido las alianzas, los tratados, etc., con todo lo que ello supone de cooperación y apoyo mutuo. Luego es extremadamente ventajoso para todos el que estas leyes se extiendan al ámbito internacional. Como escribe Hume: «las ventajas, por lo tanto, de la paz, el comercio y el socorro mutuo, hacen que extendamos a los diferentes reinos las mismas nociones de justicia que tienen lugar entre los individuos» (Hume, 1978: 567-568). El único matiz sobre el que nos previene Hume es que mientras que del cumplimiento de estas leyes dentro de una sociedad depende su propia existencia (y por lo tanto de la naturaleza humana, llega a decir), en el caso de las relaciones entre las naciones, por ventajosa que sea una situación de paz, de existencia de relaciones comerciales y de cooperación, no está en juego nuestra subsistencia, por lo cual es fácil comprender que las obligaciones a este respecto sean menores (Hume, 1978: 569).

Si atendemos al conjunto del pensamiento de Hume esto último es muy lamentable, porque el progreso que cada país obtiene gracias al comercio beneficia también a los demás, algo de lo que estaba tan convencido como para terminar uno de sus ensayos, Of the Jealousy of Trade, con estas palabras: «no sólo como hombre, sino también como súbdito británico, hago votos por el comercio floreciente de Alemania, España, Italia e incluso la propia Francia» (Hume, 1988: 331). Aparte de la justificación moral («como hombre»), ¿cuál es la justificación como miembro de una nación? La idea de Hume es que cuando se producen y perfeccionan un gran número de cosas para el mercado interno, siempre se encontrarán algunas que pueden exportarse de forma ventajosa. Pero, ¿cómo podrían comprarlas nuestros vecinos si no tienen nada que ofrecernos a cambio? Luego necesitamos que las otras sociedades sean ricas y prósperas para que puedan consumir el producto de

nuestras actividades y nosotros podamos incrementar nuestra riqueza (Hume, 1988: 329 y 263-264). De esta manera el crecimiento de la industria de un país aumenta el comercio, lo que lleva al crecimiento de la industria de otros países, con lo que aumenta su demanda de bienes, y por lo tanto el progreso de la industria del primer país, y así en un círculo de crecimiento y beneficio mutuo. Pero es que, además, donde florecen las industrias y las artes productivas se desarrollan también las artes liberales. Diríamos que el espíritu de la época afecta a todas las artes. La mente, una vez que se despierta de su letargo, se despliega en todas direcciones, con el resultado de que los seres humanos se hacen más sociables, encuentran un gran placer en comunicar y recibir conocimientos o simplemente en relacionarse en salones o asociaciones donde puedan mostrar su talento e ingenio o satisfacer su curiosidad. Con el resultado final de que su sentimiento de humanidad se incrementa (cf. Hume, 1988, «Of refinements in the Arts», pp. 270-271).

Tenga o no razón Hume en esta idea de que progreso material y progreso moral van de la mano, en lo que acertaba era en percibir las dificultades de aplicar a las relaciones internacionales las leyes de la justicia que había estudiado. Pero, con la perspectiva de la distancia temporal que nos separa del momento histórico en el que Hume desarrollaba su pensamiento, hay que observar que nuestra situación ha cambiado mucho. El descubrimiento de la energía atómica y de su capacidad destructiva, el crecimiento industrial y su efecto sobre el medio ambiente, etc., han ido convirtiendo en cada vez más necesaria esa extensión a las relaciones internacionales de las tres leyes mencionadas. Si Hume observaba que el no cumplirlas en el ámbito de una sociedad ponía en peligro a la propia naturaleza humana, ahora encontramos que la situación es la misma en el ámbito de las relaciones entre las naciones en un mundo cada vez más inerdependiente. Hume todavía pudo escribir con confianza que

cuando los intereses de un país se interfieren con los de otro estimamos los méritos de un hombre de Estado por el bien o el mal que para su propio país resultan de sus medidas y consejos, sin

considerar el perjuicio que ocasione a sus enemigos y rivales. Sus conciudadanos son los objetos que están más cerca de nuestros ojos cuando determinamos su carácter. Y como la naturaleza ha implantado en todos los individuos un mayor afecto por su propio país, nunca esperamos que tengan en cuenta a las naciones lejanas cuando surge un enfrentamiento. Para no mencionar que somos conscientes de que se promueve mejor el interés general de la humanidad cuando cada hombre consulta el bien de su propia comunidad que mediante opiniones indeterminadas e imprecisas sobre el bien de la especie, de las que no podría resultar jamás ninguna acción provechosa por falta de un objeto debidamente limitado sobre el que pudiera emplearse (Hume, 1991: 93, nota a pie de página).

Pues bien, esto ha cambiado completamente. Puede que (al menos en muchos casos) se promueva mejor el interés general de la humanidad consultando el bien de la propia comunidad que no mediante «opiniones indeterminadas» sobre el bien de la especie, pero es que –y esto es lo verdaderamente importante– hoy esta disyuntiva nos resulta falsa, porque estamos en condiciones de formar opiniones bien precisas sobre el bien de la especie. Para nosotros, habitantes de una sociedad global en el siglo XXI, todos los habitantes del planeta se han convertido en eso que para Hume faltaba, «un objeto debidamente limitado» al que esperar alcanzar con nuestras acciones.

Luego, concluyendo ya, por la propia lógica del pensamiento de Hume, aplicándolo a nuestra situación, lo que cabría tanto esperar como desear sería una paulatina reducción de las soberanías nacionales a favor de una soberanía mundial, a favor de acuerdos y organizaciones que tomaran en consideración los intereses del conjunto de la humanidad. Al fin y al cabo, esto es lo moral, porque –como insiste Hume una y otra vez– tenemos un sentimiento natural de benevolencia que nos lleva a apreciar y aprobar todo aquello que promueva los intereses de nuestra especie y haga feliz a la sociedad humana (Hume, 1991: 45, 61, 64 y 102-103). En efecto, nuestra estructura y constitución está dispuesta de tal manera que no nos es indiferente el bienestar de cualquiera de nuestros

semejantes. Así que no es sólo nuestro interés a largo plazo el que nos lleva a trascender los límites de las naciones y buscar una convivencia mundial donde podamos sentirnos más seguros y beneficiarnos de intercambios mutuos y de la ayuda que los demás puedan proporcionarnos, también al actuar desde esa perspectiva global manifestamos lo mejor que hay en nosotros. A este respecto, lo verdaderamente importante no es la nación de la que formamos parte, sino esa humanidad a la que pertenecemos. Por eso, Diderot acertaba de pleno cuando le escribió a David Hume el 22 de febrero de 1768: «Mi querido David, perteneces a todas las naciones, y nunca le preguntarás a un hombre infeliz por su certificado de nacimiento. Me congratulo de que soy, como tú, un ciudadano de la gran ciudad del mundo» (Diderot, 1955-1979, vol. VIII: 16).

BIBLIOGRAFÍA

COBBAN, A. (1954): National Self-Determination, Londres, Oxford University Press.

DAY, J. D. (1965): «Hume on Justice and Allegiance», Philosophy, XL, pp. 35-56.

DIDEROT, D. (1955-1970): Correspondance, en G. Roth y J. Varloot (eds.), 16 vols., París, Minuit.

DUNN, J. (1981): La teoría política de Occidente ante el futuro (trad. Clementina Zamora), México, FCE.

FLEW, A. (1986): David Hume. Philosopher of Moral Science, Oxford, Blackwell.

HOBSBAWM, E. J. (1991): Naciones y nacionalismo desde 1870 (trad. cas. Jordi Beltrán), Barcelona, Crítica.

HUME, D. (1954): New Letters of David Hume, en Raymond Klibansky y Ernest C. Mossner (eds.), Oxford, Clarendon Press.

— (1978): A Treatise of Human Nature, en L. A. Selby-Bigge (ed.) (2.ª ed. revisada por P. H. Nidditch), Oxford, Oxford University Press.

— (1988): Essays Moral, Political and Literary, en Eugene F. Miller (ed.), Indianápolis, LibertyClassics.

— (1991): Investigación sobre los principios de la moral (intr., trad. y notas Gerardo López Sastre), Madrid, Espasa Calpe.

KRISTEVA, J. (1991): Extranjeros para nosotros mismos (trad. Xavier Gispert), Barcelona, Plaza y Janés.

LÓPEZ SASTRE, G. (2002): «Sobre la posibilidad y el contenido de la filosofía política y moral en el pensamiento de David Hume», en A. Domínguez Basalo (coord.): Vida, pasión y razón en grandes filósofos, Cuenca, Ed. de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 125-142.

MACPHERSON, C. B. (1978): «The Economic Penetration of Political Theory: Some Hypotheses», Journal of the History of Ideas, XXXIX, pp. 101-118.

MILLER, D. (1981): Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought, Oxford, Oxford University Press.

SINGER, P. (2003): Un solo mundo. La ética de la globalización (trad. Francisco Herreros), Barcelona, Paidós.

STEWART, J. B. (1977): The Moral and Political Philosophy of David Hume, Westport, Greenwood Press.

TOCQUEVILLE, A. de (1989): La democracia en América (ed. crítica preparada y traducida por Eduardo Nolla), 2 vols., Madrid, Aguilar.

VOLTAIRE (1978): Tratado sobre la tolerancia, en Opúsculos satíricos y filosóficos (prólogo, Carlos Pujol; trad. y notas Carlos R. de Dampierre), Madrid, Alfaguara.

---

1. Otro pensador en el que se presenta la misma paradoja, contemporáneo y amigo de Hume, es Adam Smith. Éste ha pasado a

la posteridad por su magistral Una investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones. Sin embargo, cabe preguntarse si son verdaderamente las naciones las que se enriquecen. Como ha escrito un conocido historiador: «La dificultad para los economistas liberales del siglo XIX, o para los liberales que, como cabía esperar, aceptaban los argumentos de la economía política clásica, residía en que podían reconocer la importancia económica de las naciones sólo en la práctica, pero no en teoría. La economía política clásica, en especial la de Adam Smith, se había formulado como crítica del "sistema mercantil", es decir, justamente del sistema en el cual los gobiernos trataban las economías nacionales como conjuntos que debían desarrollarse por medio del esfuerzo y la política del Estado. El libre cambio y el mercado libre iban dirigidos precisamente contra este concepto del desarrollo económico nacional, que era contraproducente, según creía haber demostrado Smith. La teoría económica, por lo tanto, se elaboró exclusivamente basándose en unidades de empresa individuales –personas o compañías–, que racionalmente maximizaban sus ganancias y minimizaban sus pérdidas en un mercado que no tenía ninguna extensión espacial específica. El límite era, no podía por menos de serlo, el mercado mundial. Aunque Smith distaba mucho de oponerse a ciertas funciones del Gobierno que tenían que ver con la economía, en lo que se refiere a la teoría general del crecimiento económico, no tenía lugar alguno para la nación o cualquier otra colectividad mayor que la empresa» (Hobsbawm, 1991: 34-35).

2. Hay un extenso texto de Tocqueville sobre el que puede ser importante reflexionar en este contexto: «Hay un amor a la patria que tiene su fuente principalmente en ese sentimiento irreflexivo, desinteresado e indefinible que liga el corazón del hombre con los lugares donde ha nacido. Ese amor instintivo se confunde con el amor a las costumbres antiguas, con el respeto a los antepasados y a la memoria del pasado (...)/ Hay otro (patriotismo), más racional que ése, menos generoso, puede que menos ardiente, pero más fecundo y duradero, que nace de la Ilustración, se desarrolla con ayuda de las leyes, crece con el ejercicio de los derechos y acaba, en cierta manera, confundiéndose con el interés personal. Si un hombre comprende la influencia que tiene el bienestar del país sobre el suyo propio, si sabe que la ley le permite contribuir a

producir ese bienestar, se interesa por la prosperidad de su país, primero como una cosa que le es útil y después como obra suya./ Pero a veces en la vida de los pueblos llega un momento en el que cambian los antiguos hábitos, son destruidas las costumbres, se rompen las creencias y se desvanece el prestigio de los recuerdos, y en el que, sin embargo, la ilustración ha quedado incompleta y los derechos políticos, mal asegurados o restringidos (...)/ ¿Qué hacer en semejante situación? (...) Es preciso marchar hacia adelante y apresurarse a unir ante las miradas del pueblo el interés individual al interés del país» (Tocqueville, 1989, vol. I: 231-232). Lo importante de este texto es que señala que hay un nacionalismo racional, aquel que nace de la Ilustración, del ejercicio de los derechos políticos y en el que está involucrado el propio interés personal.

3. Así se había producido en 1707 la unión entre Inglaterra y Escocia.

4. Véase Dunn (1981: 131), y en general todo el capítulo dedicado al nacionalismo.

5. Ambos textos aparecen citados en Kristeva (1991: 158 y 160) (las referencias que ofrece son Mes pensées, en Oeuvres complètes, t. I, La Pléiade, p. 981; y Analyse du Traité des devoirs, t. I, La Pléiade, p. 110). Las cursivas de la segunda cita son de Julia Kristeva. Podemos contraponer a esta idea de Montesquieu unas declaraciones de Heinrich Himmler que muestran muy bien la inmoralidad a la que el nacionalismo es proclive. En un discurso a líderes de las SS en Polonia en 1943 afirmaba: «Debemos ser honrados, decentes, leales y cordiales con los miembros de nuestra propia sangre y con nadie más. Lo que les ocurra a los rusos, o a los checos, es algo que me deja totalmente indiferente. Debemos apropiarnos de toda la buena sangre como la nuestra que pueda haber en otros países, si es necesario capturando a sus hijos y trayéndolos con nosotros. Si las otras razas viven cómodamente o se mueren de hambre sólo me interesa en la medida en que las necesitemos como esclavas de nuestra cultura. Aparte de tal motivo, no me interesan. Que mueran o no de agotamiento 10.000 mujeres rusas mientras excavan una zanja antitanques sólo me interesa si esa zanja antitanques se excava para Alemania» (Singer, 2003:

166-167).

6. Para esto vamos a basarnos en parte de lo que hemos ya expuesto en López Sastre (2002). Eso sí, buscamos ahora obtener una conclusión que es completamente nueva.

7. De acuerdo con Hume, un interesante ejemplo de una ley o norma que proporciona la política entendida como ciencia es la siguiente: «Los escritores políticos han establecido como una máxima que, al diseñar cualquier sistema de gobierno y fijar los diversos controles y contrapesos de la constitución, debería suponerse que todo hombre es un bellaco, y que no tiene otro fin en todas sus acciones que el interés privado. Por este interés debemos gobernarle y, por medio de él, hacer que, no obstante su ambición y avaricia insaciables, coopere con el bien público (...) Por tanto, cuando se ofrece a nuestro examen y crítica cualquier plan de gobierno, real o imaginario, en donde el poder está distribuido entre varias jurisdicciones y clases de personas, deberíamos considerar siempre el interés separado de cada autoridad y cada clase; y si encontramos que por una hábil división de poder este interés debe necesariamente concurrir en su ejercicio con el interés público, podemos declarar que ese gobierno es sabio y afortunado. Si, por el contrario, el interés separado no es controlado y encaminado hacia el público, no deberíamos esperar nada de ese gobierno excepto facciones, desórdenes y tiranía» («Of the Independency of Parliament», en Hume, 1988: 42-43). E igualmente, escribió: «para un filósofo e historiador, la locura, imbecilidad y maldad de la humanidad deberían aparecer como eventos ordinarios» (Carta a William Robertson, en Hume, 1954: 186). Sin embargo también hay que reconocer que en el ser humano hay una «filantropía natural» (Hume, 1991: 95). Es como si en nuestra naturaleza estuvieran mezclados el lobo y la paloma.

8. Cf. Hume, 1978: 491-492. En relación con esta avidez adquisitiva que según Hume caracteriza a los hombres, el profesor Macpherson afirma la tesis de que Hume está colocando en la propia naturaleza del hombre lo que son solamente las motivaciones del burgués (Macpherson, 1978: 111). La verdad es que el análisis del comportamiento humano en otras culturas y momentos históricos parece darle la razón a Hume, y desautoriza por tanto ese intento

de considerar que se esté limitando a extender al conjunto de la humanidad las motivaciones y aspiraciones propias de la burguesía.

9. Cf. Hume, 1978: 492-493 y 526. Merece la pena reflexionar sobre la estrecha analogía de este planteamiento con lo que dice Freud sobre cómo el principio de la realidad protege, más que destrona, al principio del placer.

10. Cf. Hume, 1991: 59-60.

11. Cf. Hume, 1991: 58; y Hume, 1978: 502 y 514.

12. Hume estaba especialmente orgulloso de este aspecto de su pensamiento. Así, en el Abstract escribió: «si alguna cosa puede dar derecho al autor [del Tratado de la naturaleza humana] a un nombre tan glorioso como el de inventor es el uso que hace del principio de la asociación de ideas, el cual entra en la mayor parte de su filosofía» (Hume, 1978: 661-662). Esto es especialmente cierto en el caso que aquí vamos a estudiar, porque las reglas de adquisición de propiedad que Hume menciona no son nada originales, sino que siguen las pautas generales del derecho romano, que estaba incorporado en la jurisprudencia escocesa de la época. La verdadera originalidad de Hume reside, precisamente, en el uso que hace de las leyes de asociación de ideas para justificarlas (Miller, 1981: 68, y la bibliografía a la que allí se remite).

13. Cf. Hume, 1978: 509-510, nota a pie de página. Hume habla de un español donde nosotros, por fidelidad al propio ejemplo, hablamos de un portugués.

14. Cf. Hume, 1978: 527. Sobre este punto puede consultarse Stewart, 1977: 110-111.

15. Para hacerse una idea de lo complicadas que pueden resultar muchas cuestiones relativas a la adquisición de propiedad mediante el procedimiento de ocupación, véase Hume, 1978: 506-507, y la nota a pie de esas mismas páginas.

16. Cf. Hume, 1978: 509. Es muy revelador que allí Hume mencione –sin más comentario–, junto a los frutos de nuestros jardines y las crías de nuestro ganado, el trabajo de nuestros

esclavos. Pero las leyes de asociación de ideas también pueden hacernos pensar que quien mantiene relaciones de contigüidad y causalidad con un objeto (es decir, lo produce) ha de ser considerado su propietario (de ahí que la proclama «la tierra para quien la trabaja» se presentara como algo que pretendía ser autoevidente). Y si parecería natural que los esclavos se conviertan en propietarios de lo que su trabajo produce, el resultado es que no debería haber esclavos. Por otra parte, merece la pena comparar la opinión de Hume sobre este tema de la propiedad con la de Voltaire. Éste afirma: «El derecho natural es el que la naturaleza indica a todos los hombres. Habéis criado a vuestro hijo, os debe respeto como padre, y gratitud como bienhechor. Tenéis derecho a los productos de la tierra que habéis cultivado con vuestras manos. Habéis hecho y habéis recibido una promesa, debe ser cumplida./ El derecho humano no puede estar basado en ningún caso más que sobre este derecho natural» (Voltaire, 1978: 26).

17. En el Tratado de la naturaleza humana esta teoría se presenta solamente como algo que es posible que apoye las causas principales que determinan la aplicación de esta regla, y que son «el supuesto consentimiento del padre o familiar cercano» y «el interés general de la humanidad, que requiere que con vistas a hacer a los hombres más laboriosos y frugales sus posesiones pasen a quienes les son más queridos» (Hume, 1978: 510-511). Pero en Investigación sobre los principios de la moral, aunque se sigue manteniendo que el empleo de la regla de sucesión estimula la aplicación al trabajo, la explicación que se ofrece de ésta es primariamente en términos de su carácter derivado del funcionamiento natural de la imaginación: «Me siento muy inclinado a pensar que el derecho de sucesión o herencia depende mucho de estas conexiones de la imaginación, y que la relación con un propietario anterior, al engendrar una relación con el objeto, es la causa por la que la propiedad se transfiere a un hombre tras la muerte de su pariente. Es cierto, la laboriosidad se estimula más mediante la transferencia de posesión a los hijos o a los parientes cercanos. Pero esta consideración sólo tendrá lugar en una sociedad cultivada; mientras que el derecho de sucesión es tenido en cuenta incluso entre los mayores bárbaros» (Hume, 1991, Apéndice III, nota a pie de página añadida a la edición de 1753, pp. 185-186).

18. Es evidente que en un determinado momento estas reglas deberán precisarse en su aplicación mediante la elaboración de un cuerpo de leyes positivas. Según vayan creciendo el tamaño y la riqueza de una sociedad se irá haciendo sentir, igualmente, la necesidad de una autoridad que haga cumplir esas reglas. Ésta es la función del Gobierno. Sobre su origen, véase Hume, 1978: 534-539, y los ensayos Of the Origin of Government y Of the Original «Contract», en Hume, 1988: 37-41 y 465-487; y para los principios que han de considerarse como fuentes de autoridad, véase Hume, 1978: 553-567. Una interesante comparación entre estos principios que determinan a quién debemos obedecer y las reglas que determinan la propiedad se encuentra en Day, 1965: 35-56.

19. Sobre esta regla que establece el comercio, véase Hume, 1978: 514. Como muy bien lo ha expresado Stewart, si el primero de los principios de Hume (la estabilidad de la posesión) confiere a la sociedad el carácter de una asociación de propietarios, el segundo de ellos (la transferencia por consentimiento) le confiere el de un mercado. Véase Stewart, 1977: 118.

20. Y también lo que éste tiene de antiutópico, porque si las instituciones sociales fundamentales no fueron diseñadas por la inteligencia de los hombres con vistas al bienestar del conjunto, sino que surgieron de los paulatinos ajustes del egoísmo de individuos que buscaban su propio beneficio, deberíamos desconfiar de todos los ambiciosos planes de transformación de la sociedad que acarrearían, supuestamente, una realización más plena del bien público. Véase a este respecto Flew, 1986: 174. Pero esta opinión, aunque puede que represente bastante bien una tendencia del pensamiento de Hume, hay que tomarla con cautela. Para convencernos de ello creo que bastará con la siguiente reflexión: ya hemos visto que son las leyes de contigüidad y de causalidad las que explican el surgimiento de las reglas que determinan la propiedad. Sabemos también que la enorme ventaja de estas reglas es que, al apoyarse en el funcionamiento natural de la imaginación, habrá un amplio consenso sobre éstas. Pero ahora tenemos que hacernos la siguiente pregunta, ¿no es posible llegar a un consenso de otra manera o a partir de un fundamento diferente? Puede que tengamos que contestar negativamente en cuanto a los comienzos de las sociedades, pero no parece que deba darse la misma

respuesta en el caso de situaciones sociales mucho más desarrolladas. Es razonable pensar, por el contrario, que en sociedades caracterizadas por un alto nivel de conocimiento y por la difusión social de éste el consenso pueda ser el producto de la discusión pública y de la reflexión (y éstas tienen capacidad para generar proyectos utópicos). Puede entonces que la importancia de las leyes de asociación de ideas para la política sea, como todo lo humano, un fenómeno histórico. Por lo demás, ¿no fue la exitosa unión de Inglaterra y Escocia un producto de la decisión consciente de unas personas que preveían sus consecuencias ventajosas?

«AMA A TUS AMIGOS»:

EXPRESIONES DEL CIVISMO PATRIÓTICO EN MONTESQUIEU Y ROUSSEAU

José Javier Benéitez Prudencio

Universidad de Castilla-La Mancha

1. EL AFECTO FILANTRÓPICO

La mayoría de los pensadores ilustrados fueron de una u otra manera partidarios del cosmopolitismo. Casi todos fueron también consumados lectores de los autores clásicos y, sobre todo, conocían a uno de los más leídos durante la época moderna: Cicerón. Quizá, el texto ciceroniano más influyente fue Sobre los deberes y en él es donde aparece la famosa teoría de los círculos concéntricos del afecto que los humanos sentimos hacia nuestros semejantes, de inspiración estoica. El amor y nuestra disposición de ánimo –gloso a Cicerón (2001: 226; 1988: 316)–[1] permiten que sintamos más intensamente nuestro afecto por los familiares, nuestros amigos y nuestros conciudadanos, y que sea más difuso lo que sentimos, en último término, por el resto de la humanidad.

En realidad, los pensadores que durante el siglo XVIII fueron partidarios del cosmopolitismo no sólo se adhirieron a los postulados del estoicismo (a través o no de Cicerón) para expresar sus propias ideas cosmopolitas, sino que se inspiraron en el pensamiento estoico en otros muchos aspectos –el ejemplo más notable es Kant (Schneewind, 1996: 285-301). En el caso de otros menos relacionados con las tendencias cosmopolitas, como Montesquieu, parece no sólo que se mostró favorable a éstas, sino que además se adhirió, concretamente, a la teoría de los círculos del afecto cuando leemos en Mis pensamientos:

Si sé de algo ventajoso para mí pero perjudicial para mi familia, lo quito de mi mente. Si sé de algo ventajoso para mi familia pero no para mi país, debo tratar de olvidarlo. Si sé de algo ventajoso para mi país y perjudicial para Europa y para la raza humana, debo considerarlo como un crimen (Montesquieu, 1949: 981).

En Hume se detecta la influencia de esta misma teoría, pero tal como la presenta recuerda más bien a la exposición que hizo no ya Cicerón o los estoicos sino Heródoto (2000: 132-133) cuando trata del afecto que los persas sienten hacia otros seres humanos. En el Tratado de la naturaleza humana (III 2, 483) se lee: «Un hombre ama naturalmente más a sus hijos que a sus sobrinos, a éstos más que a sus primos, y a estos últimos más que a los extraños» (Hume, 1998: 651).

Asimismo, en la Carta XXXV de Catón (Sobre el espíritu público), los republicanistas John Trenchard y Thomas Gordon habían establecido, antes que Montesquieu y que Hume: «El espíritu público (…) toma forma en los padres, los hijos, los amigos, los vecinos y en todo aquel que los hombres quieran» (Trenchard y Gordon, 1995: 251).

En Rousseau, que también era un teórico del republicanismo, encontramos esta desconcertante confesión –se trata de la primera de Las ensoñaciones del paseante solitario: «Aquí me hallo sobre la Tierra, como si se tratara de un planeta extraño» (Rousseau, 1959: 999).

En estas afirmaciones –entre otras que se podrían haber escogido– se considera a los «extraños» de distintas maneras. «Extraños» son aquellos que dejamos más lejos, o del todo fuera, de nuestro afecto. Para Montesquieu, los intereses de la abstracta humanidad prevalecen sobre cualquier otro interés público o privado. Los «extraños» quedan difuminados, como parece entenderse, en Hume. Se los ama, pero con una intensidad mucho menor que a otros allegados. Para Trenchard y Gordon ese sentimiento de filantropía queda a la voluntad subjetiva de cada individuo. Sin duda, habrá

gente que no sienta el más mínimo aprecio por un habitante de la Persia a la que se refiere Montesquieu en las Cartas persas o, si todavía un persa como los nobles Usbek o Rica no parecen demasiado lejanos, por uno de los variopintos y exóticos nativos con los que se topó en su viaje Bougainville. En el caso de Rousseau, es él mismo el «extraño». De su frase se deduce, cuando menos, que se siente a disgusto con la verdadera dimensión cosmopolita. Y, según veremos, Rousseau no fue un partidario del cosmopolitismo, como sí lo fueron, en cambio, los philosophes o Kant.

Los primeros cosmopolitas, que no fueron estoicos sino cínicos, no se sintieron apegados por ninguna ciudad o pólis concreta, sino que –como afirmaba de forma optimista Crates– «tenía[n] todo el ancho mundo para vivir en él» (Diógenes Laercio, 2007: 325).[2] Y si nos remontamos un poco antes en el tiempo, el rey Agesilao de Esparta había dicho al gusto lacónico que «cualquier lugar es bueno para dormir» (Jenofonte, 1984: 89). En el caso de Rousseau, solamente sintió un apego especialísimo por la ciudad que lo vio nacer, Ginebra. Sin embargo, resulta un tanto paradójico –y explico ahora por qué utilicé antes el calificativo de desconcertante al referirme a Las ensoñaciones– que, habiéndose reivindicado como portavoz de la moral del cinismo o neocinismo y de la proverbial austeridad que caracterizan tanto a los modelos laconio y cínico con los cuales se identificaba (cf. Sonenscher, 2008, passim), cogiera de la secta de Diógenes de Sínope solamente los ideales de «autonomía» y «autarquía», pero no hiciera lo mismo con la vocación cosmopolita. Está claro que en la historia del pensamiento y de las ideologías uno hace de su capa un sayo, y escoge esto de aquí y de allá pero no lo demás. Afortunadamente, tampoco las ideas suelen imponerse de forma que hubiera que tomarlas in totum –incluidas las dogmáticas, salvo en la imaginación de los dogmáticos–. Con todo, afirmaciones del tipo como la que hallamos en Emilio, cuando Rousseau (1969: 248-249) se refiere a que los antiguos espartanos siempre se mostraron injustos con los extranjeros (por eso –reconoce– fueron unos hombres muy justos), chocan frontalmente con el talante de la época ilustrada. Otra controvertida recomendación es la que se encuentra en las Consideraciones sobre el Gobierno de Polonia, en donde Rousseau (1964: 954-955) conmina a los polacos que lo sean hasta la médula, lo que significaba que aborrecieran a los rusos que

tradicionalmente los habían oprimido. Dicho de otra manera, en lo que parece pensar Rousseau, en estos dos ejemplos que he tomado, es en la bondad de aquel lema que resumía la ética cívica antigua (de los griegos de la pólis o los latinos de la civitas republicana): «ama a tu amigo y odia a tu enemigo».

2. EL AFECTO PATRIÓTICO (I): LA VIRTUD POLÍTICA

Montesquieu establece que el principio o espíritu que es propio de la forma de gobierno republicana es la virtud. Qué entiende Montesquieu por virtud es una cuestión que mantiene todavía ocupados a muchos estudiosos. Como es sabido, el origen de la confusión se encuentra en la «Advertencia» que reza en el frontis de Del espíritu de las leyes, en donde escribe lo siguiente: «Lo que llamo virtud de una república es el amor a la patria, es decir, el amor a la igualdad. No se trata de una virtud moral ni tampoco de una virtud cristiana, sino de la virtud política» (Montesquieu, 1995: 5).

Suele aceptarse que la virtud política es una característica de todos y cada uno de los regímenes de gobierno (y Montesquieu establecía tres: la monarquía, la república y el despotismo), sin embargo, solamente resulta esencial o propia en el caso de la forma republicana. La Advertencia sirve, por tanto, para deslindar dicha forma de virtud de otras clases, como la virtud moral del filósofo y la virtud de la moral cristiana. Al igual que hizo Maquiavelo, Montesquieu también considera que la virtud política se desgaja de lo que secularmente la mantuvo retenida: la religión. Lo que sucede es que, luego, en el propio texto, Montesquieu (1995: 22, n. 37) escribe que «la virtud política» es «la virtud moral en cuanto que se encamina al bien general». Tal vez, Montesquieu tenía en mente uno de los pasajes del célebre diálogo melio, aquél donde Tucídides (2000: 150) se refiere a que los atenienses admiraban a los espartanos porque «practican la virtud en grado sumo» en la administración de los asuntos internos de su comunidad política. En todo caso, Montesquieu no enmienda en este pasaje lo que había

separado nítidamente al empezar; por tanto, la virtud política resulta una suerte de virtud moral o filosófica sólo si ésta adquiere la forma de servicio o actuación pública.[3] El tratamiento que de la virtud republicana se sigue en Del espíritu de las leyes continúa, entonces, por el cauce del trinomio: la virtud política es amor a la patria y es, también, amor a la igualdad.

Independientemente de la resonancia que estas ideas adquieren en el contexto ilustrado y, con posterioridad, con la Revolución, aquí se trata de la influencia que Montesquieu recibió del Protágoras de Platón, diálogo en el que el sofista Protágoras trata sobre la «virtud política [areté politiké]» y el «sentido moral» o el «decoro [aidós]» (Platón, 1981: 522-523 y 526). El mito del desarrollo de la civilización que relata allí Protágoras establece algo, sin duda, trascendente para la interpretación de la política en la tradición republicana, en general, y en la democrática, en particular, pues narra cómo Zeus mandó repartir a Hermes el sentido de la moral y la justicia por igual a todos los hombres.[4]

Pero si esto es así, tal y como se pronuncia Montesquieu en relación con la identidad entre la virtud política, el amor a la patria y el amor a la igualdad, lo que se alienta no es otra cosa que una pasión irracional e inmotivada por la igualdad republicana, como ha recordado Paul Rahe (2001: 73). El amor a la patria genera, según advierte Montesquieu en el cap. 2 del libro V Del espíritu de las leyes, las buenas costumbres; y la bondad de éstas redunda en el amor a la patria de manera inextricable. Lo mínimo que puede alimentarse serán nuestras pasiones; lo máximo, convertir a éstas en el orden general.

En aquellas formas de gobierno donde no exista la virtud política no habrá buenas costumbres, pero Montesquieu también infiere que tampoco existirá orden, ni civilización, ni libertad, ni igualdad. Continúa siendo la lección cívica de Protágoras, si aceptamos que el amour a la patrie coincide, salvando las distancias, con el término griego philía. Quizá, Protágoras hubiera encontrado insoportable el que, para hacer aflorar la pasión patriótica, al ciudadano se le tenga que privar «de todo aquello en que se apoyan las pasiones comunes» (Montesquieu, 1995: 33). Y «cuanto más austera es [la pasión patriótica], es decir, cuantas más inclinaciones se cercenan, con más

fuerza crecerá» (ídem).

Rousseau suscribió en lo sustancial el sentido de la virtud política de Montesquieu y su apuesta por la austeridad. Como es bien conocido, los dos utilizaron ampliamente los modelos históricos de la Antigüedad clásica para articular sus teorías políticas. Pero, si bien para Rousseau –al igual que lo fue para Maquiavelo– el estudio de la historia se convierte en un medio para poder interpretar moralmente al hombre y a la sociedad, en Montesquieu el orden de las cosas que atañen a lo humano se describe histórica y sociológicamente, sin otro aditamento o pretensión. Explicado brevemente, Rousseau aprecia el «amor de sí mismo» (amour de soi) y lo distingue del «amor propio» (amour-propre). El primero es una inclinación natural, el instinto de conservación animal, mientras que el segundo resulta un sentimiento adquirido a ulteriori, mediando la vida social; es por tanto artificial y suele degenerar en vanidad. Dado que uno no puede volverse al idílico estado de la naturaleza, ni tampoco podría revivirse cualquiera de los anteriores estadios del desarrollo humano que para Rousseau fueran más aceptables (por ejemplo, la etapa de los clanes familiares en donde el «amor propio» se recondujo al amor conyugal y el paterno-filial), y dado que además es de todo extremo imposible extirpar nuestras pasiones, al hombre moderno le toca la tarea de reconducir o reconvertir el «amor propio» lidiando con los males endémicos que asolan –según Rousseau– las sociedades modernas.

Montesquieu había establecido que la época en que la virtud política se vivió con mayor intensidad fue durante la civilización grecolatina (de la Grecia de las póleis y de la Roma republicana, al menos hasta que los romanos perdieron la libertas por culpa de los «despotismos»). En la ciudad antigua –reconoce– se desató un auténtico «furor por la libertad» (Montesquieu, 1949: 1364). Dicho ideal de ningún modo se traslada a la vida civilizada de los modernos estados territoriales europeos, entre otras razones –la más evidente– porque solamente podía florecer en un tipo de sociedad muy concreto: cara a cara, es decir, en «repúblicas» que tuvieran una pequeña extensión geográfica y una población muy reducida. Sin embargo, ésta era la manera en que, según la tradición teórica republicana (desde que Aristóteles así lo explicara en la Política), el bien común penetraba y podía sentirse de forma más plena entre los

ciudadanos. No sólo la cercanía física sino también el conocimiento más o menos personal de todos los ciudadanos sirvieron para fortalecer los ánimos cívicos.

Esto es lo que considera Montesquieu (1970: 149-150) y es, también, lo que va a suscribir Rousseau con su sello peculiar. El entusiasmo con que Rousseau escribe acerca de la vida republicana antigua (sobre todo, Esparta) y la suya contemporánea (Ginebra) ha hecho que muchas veces se pase por alto[5] que para él –como para Montesquieu (aunque su preferencia iba por la Roma republicana[6])– ni los griegos ni los romanos «son ya un modelo para los modernos» (Rousseau, 1964: 881). Cierto es que debe contarse con las contradicciones internas presentes en su corpus literario. O más que contradicciones, y máxime en nuestro caso, cabe hablar de cambios de actitud y de ánimo muchas veces motivados por turbaciones personales. Algunas de ellas fueron, además, particularmente traumáticas, como cuando se vio obligado a abandonar Ginebra.

Pero si las antiguas «repúblicas» no constituyen un modelo real para los modernos, sin duda constituyen la trama paradigmática sobre la cual Rousseau hila su propia teoría política, y ello hay que tenerlo bien presente. Esto resulta diferente en Montesquieu, primero porque éste no fue un defensor de la fórmula de gobierno directa o sin representación política como Rousseau, y segundo porque su concepción de la historia le permite poder valorar positivamente un régimen político contemporáneo como el parlamentarismo inglés – Montesquieu concibe la historia en el sentido de un progreso de la civilización europea.

Rousseau ha leído alguna de las edificantes Vidas paralelas de Plutarco, cuyos protagonistas son los héroes cívicos de antaño, pero sobre todo tiene presente la República de Platón.[7] Por supuesto, son muchas más las lecturas que mantuvieron atrapada la atención de Rousseau (quizá, deberíamos incluir a Maquiavelo, un autor que entre otras cosas le sirvió, como a Montesquieu, para refrendar su republicanismo). Y más que las lecturas, encontramos su experiencia vivida como bourgeoise de la ciudad-república de Ginebra. La Carta a D'Alembert da buena cuenta de ello. Allí, Rousseau confiesa el profundo embargo que le produce saberse y sentirse ginebrino, y se refiere a las experiencias de los

espectáculos, las fiestas y otro tipo de celebraciones públicas, las cuales interpreta en clave patriótica. Podemos afirmar con Benjamin Barber (1985: 477) que «Ginebra no es tan sólo una idea –o un modelo de gobierno y de moralidad– en el pensamiento filosófico de Rousseau, sino que además constituye una realidad que hay que encontrar, vivir y saborear». Si Diógenes, Crates y los demás cínicos se sintieron ciudadanos del cosmos, Rousseau se sintió –sobre todo– ciudadano de Ginebra en cualquier parte o región de este mundo en la que hubiera podido estar. Cuando vive en París tiene amigos suizos y celebra La Escalade, que es la festividad por la que los ginebrinos celebraban el mantenimiento de su independencia desde el año 1602. De esta manera, utilizando la metáfora de los afectos con la que empezábamos, el verdadero círculo afectivo para Rousseau lo integran sus amigos y los ginebrinos (entre quienes se halla su propio padre).[8]

3. EL AFECTO PATRIÓTICO (II): EL AUSTERO DECORO CÍVICO

De acuerdo con la explicación que ha dado recientemente Michael Schonescher (2008: 24 y 26), existen dos puntos de vista sobre el decoro en la Ilustración francesa: la perspectiva ciceroniana (de Montesquieu, por ejemplo) y la cínica (la más conspicua, la de Rousseau). En la perspectiva ciceroniana la condición humana se asoció al progreso de las artes, las ciencias y a la cultura, es decir, a la civilización. En cambio, en la perspectiva cínica lo que se reivindicaba era la auténtica naturaleza del hombre, y desde su perspectiva, a los frutos del progreso civilizado se los consideraba una degeneración artificiosa. Como es sabido, Rousseau mantuvo una imagen de Ginebra como la ciudad en la cual no se detectaban las lacras propias de las grandes ciudades civilizadas, como París o Londres, que eran metrópolis inclinadas a la indolencia y el libertinaje. En Ginebra no existían ni el relajamiento de las costumbres ni las mujeres habían perdido su recato, tampoco faltaba el respeto a los mayores, ni se había abandonado la austeridad, que definían el carácter autóctono de todo ginebrino. En

realidad, todo esto se hacía materialmente posible gracias a que no existían desigualdades socioeconómicas importantes entre los ciudadanos, cuestión a la que volveremos enseguida.

Ginebra es en el espejo la imagen de Esparta. La pólis lacedemonia fue cimentada por el legislador Licurgo (cuya Vida plutarquea Rousseau había leído). Licurgo fue quien les dio a los espartanos la rethra o «constitución». Según la rethra, los ciudadanos eran homoioi o «iguales», y gracias a su divino legislador las instituciones políticas lacedemonias y la sociedad espartana en su conjunto habían quedado establecidas ex nunc. Rousseau tiene bien presentes la República y Las leyes de Platón. No lo advertí antes, pero Montesquieu (1949: 1007) también había tomado tales diálogos platónicos como si se tratara de sendos manuales de política práctica. Es más, Montesquieu pensó que eran una descripción de una pólis realmente existente en el tiempo del propio Platón: Esparta. Tanto es así que consideró a Platón y no a Licurgo como el verdadero legislador de la pólis espartana. Licurgo dictó sus normas teniendo en cuenta sólo a guerreros, en vez de a ciudadanos. Platón los transformó, luego, en «hombres honestos» (Montesquieu, 1949: 1044).

Quizá, este juego de comparaciones puede sonarnos bastante lejano en el tiempo y en el espacio; en todo caso, fueron los propios pensadores ilustrados quienes se sirvieron de él, empeñándose en establecer este tipo de comparaciones entre «antiguos» y «modernos» –contaban, además, con la rica tradición republicana de los siglos XVI y XVII–. Montesquieu y Rousseau fueron, quizá, la muestra más representativa de esta tendencia. Rousseau, por su parte, insistió en la comparación entre Ginebra y Esparta; por ejemplo, en el libro III del Contrato social Ginebra aparece tratada como una república de «iguales», que tienen «iguales» principios y costumbres que inspiran toda la vida cívica. Asimismo, la imagen que Rousseau tiene del «Legislador» –sigo a José Rubio Cariacedo (2003: 30)– es carismática, es decir, que el legislador «guía los pasos de la ciudadanía (…) y es indispensable para instituir un pueblo (…), aunque éste permanezca libre para aceptar o rechazar sus propuestas». Si nos remontamos dos siglos al tiempo de Rousseau, Calvino había hecho en Ginebra algo parecido a Licurgo en Esparta. Su nueva rethra, contenida en las Instituciones de la

religión cristiana, sirve de antecedente para el tipo de ciudadanía que Rousseau imagina y quiere para su ciudad, aunque en el caso calvinista aparece bajo el tamiz de la religión cristiana reformada, pues el carácter del ginebrino para el calvinismo era, ante todo, el del buen cristiano. La Ginebra calvinista fue, entonces, el modelo de ciudad fundada en los valores de las virtudes (cristianas) del esfuerzo y de una vida cívica austera, que toma la forma de una sociedad «congregacional» o «colectivista» (societas fidelium).[9] Es el modelo que aquella teocracia trató de exportar a otras latitudes europeas, y tuvo éxito.

Según la teoría clásica del republicanismo, uno de los métodos para lograr la preservación o la conservación de la perfectibilidad cívica era mediante la aprobación de leyes suntuarias que, en particular, afectasen a la propiedad privada. Sabido es que Esparta no conoció durante la época clásica el comercio (con dinero) y que los ciudadanos tenían asignado desde el momento en que nacían una cantidad muy exigua de tierras. En la Roma republicana existió algo parecido en relación con las leyes suntuarias, aunque la distribución del ager publicus fue motivo de enfrentamientos sociales. También es famosa la drástica medida que tomó Platón (1986: 198-199) con relación a la segunda clase de los ciudadanos de la kallípolis, los guerreros: la abolición de la propiedad privada. Estas cuestiones fueron tratadas a principios de la época moderna por la Utopía de Tomás Moro. Después de lo que acabo de explicar, no creo que resulte sorprendente que Montesquieu (1949: 1044) también tomase a Moro como un nuevo legislador platónico y, entonces, como un político práctico que «pretendió que el gobierno de los Estados se guiase por la simplicidad de la ciudad griega». De todo ello tomaron buena cuenta los autores del republicanismo moderno.[10] Con relación a Montesquieu y Rousseau, esta cuestión ha sido largamente tratada. El tipo de ciudadano republicano de Montesquieu es el ciudadano frugal o pobre. En realidad, el nombre puede hacernos ver otra cosa, pero se trata del ciudadano méson en la politeía aristotélica (cf. Aristóteles, 1988: 247-254), que la tradición republicana convirtió en la famosa «clase media» –en Montesquieu el ciudadano frugal se sitúa entre el ciudadano rico y el indigente.

Si Montesquieu había quedado convencido de que la igualdad,

también estrictamente material, era la clave de bóveda de la estabilidad y la tranquilidad en un gobierno republicano, en Rousseau esta idea se convertirá en un emblema revolucionario. En El discurso sobre el origen de la desigualdad escribe estas famosas palabras: «El primero al que, tras haber cercado un terreno, se le ocurrió decir esto es mío, y encontró personas lo bastante simples para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil» (Rousseau, 1980: 248).

Y en el Contrato social, en una nota, encontramos su idea de la moderación cívica o del ciudadano «medio» republicano: «El estado social sólo es ventajoso a los hombres en tanto que todos tienen algo y ninguno de ellos tiene nada en demasía» (ibíd.: 290).

Pero las leyes suntuarias y la regulación de la propiedad privada no eran la única forma de lograr la conservación de la concordia cívica y la preservación del amor por la patria. Si como advertí al empezar, Rousseau consideraba a los espartanos unos hombres justos por el hecho de que se mostraron injustos con los extranjeros, el éxito del civismo y de la propia virtud en Ginebra radicaría, sin duda, en esto mismo, es decir, en que los ciudadanos se reivindicaran mediante una identidad común. Por tanto, es justo que traten de forma igual a sus semejantes (a los propios ciudadanos) y, a la vez, es justo que traten de forma desigual a los que no forman parte de dicha identidad comunitaria: los extranjeros. Como reconoció Nicholas Dent (1988: 119, n. 8) refiriéndose a Rousseau, el grupo social genera un sentimiento de superioridad respecto a los extraños; esto es lo que permite que en la comunidad republicana rousseauniana rija «el principio de ausencia de intolerancia en la comunidad» (ibíd.: 131) y, al mismo tiempo, el principio opuesto de cara al mundo externo a la comunidad. El análisis de Dent no olvida recordar –lo que conviene no perder de vista aquí– el reconocimiento discutible que hace Rousseau de la tolerancia, de cómo en su comunidad ideal se debe forzar in extremis a los ciudadanos a ser libres, y de cómo algunos sentimientos y creencias religiosas pueden resultar nocivos para la verdadera y auténtica religión: la religión cívica. A sus explicaciones me remito. Pero Rousseau recomienda, además de la intolerancia, la censura (en realidad, se trata de la enésima lección de los antiguos). Justifica en la Carta a D'Alembert[11] que no se

abriese ningún pernicioso teatro en Ginebra, debido a que con ello se marchitaría la flor de las buenas costumbres cívicas. Algunos pretenden ver en esta actitud la genialidad «formidable» rousseauniana, pues con estas implacables diatribas «contra la sociedad del espectáculo y del consumo», Rousseau estaba en realidad anticipándose «a las rebeliones de hoy» (Fumaroli, 2008: 255). La implantación de los teatros suponía que pudiera resquebrajarse, según Rousseau (1995: 22), la virtud de los ciudadanos, su honestidad y el decoro, y que se echase por tierra «su aversión por el mal». Los homoioi en Esparta tampoco se entregaron a «un placer frívolo» (ibíd.: 15) como los espectáculos dramáticos y cómicos, sino que por el contrario se consagraron a «esforzados ejercicios» físicos (ibíd.: 122). En realidad, a un padre, un hijo o un esposo, espartano o ginebrino, no le quedaría tiempo para el aburrimiento. Sólo los licenciosos ciudadanos de un París o un Londres eran los que perdían el tiempo con tales dispendios disolutos en los cafés, círculos, sociedades y teatros tan caros por lo «ocioso». Debe tenerse en cuenta que los antiguos atenienses eran los parisinos o los londinenses de su tiempo, dado que el «ocio» de los ciudadanos –otium o scholé– incluía esta faceta de los espectáculos teatrales. Atenas fue la culpable de que mandase «al exilio [por ostracismo] a una multitud de grandes hombres, y a la muerte a Sócrates» (ibíd.: 111). Seguramente, Rousseau no habría aplaudido el ritual de las xenelasias espartanas; desde luego, Platón (1999: 242-243) lo criticó muy agriamente. Las xenelasias –según cuentan Jenofonte (1984: 127) y, sobre todo, Plutarco (1987: 241)– se celebraban en Esparta para conmemorar la expulsión de los extranjeros de la pólis. Sin embargo, la expulsión suponía también dejar a la comunidad fuera del influjo de las «nuevas» ideas, creencias y modos de vida, y a ello tanto Platón como Rousseau sí que se mostraron favorables con el fin de dejar incólume el sacrosanto éthos cívico. Se recordará también que Platón, en el libro III de la República, pretendió algo parecido a Rousseau en la Carta a d'Alembert, cuando desterró a los poetas de la ciudad ideal en la República por los mismos motivos. Ya hice notar antes lo que fue la figura de Platón para Montesquieu y Rousseau. Quizá convendría advertir también que Rousseau (1969: 250) se sirvió de la República de Platón como si se tratara de un manual de educación cívica.

En todo esto que he explicado debió de consistir ser ginebrino para Rousseau, pero hay que añadir todavía una última consideración. Por trato injusto a los extranjeros, el lema ético antiguo «ama a tus amigos y odia a tus enemigos» se refería principalmente a hacer uso de la guerra.[12] Cierto es que Rousseau pone de manifiesto en muchas ocasiones que, afortunadamente, los ginebrinos gozaban de una envidiable situación de tranquilidad, sosiego y paz (aunque la sombra de la todopoderosa Francia pendía sobre las cabezas de los ginebrinos cual espada de Damocles). Sin embargo, hemos aludido al empezar este trabajo que esto no se daba en el acosado pueblo polaco.

4. MONTESQUIEU PATRIOTA, Y ROUSSEAU

¿UN NACIONALISTA AVANT LA LETTRE?

La entrada «Los cínicos» de la Enciclopedia acaba diciendo que Diógenes y sus seguidores fueron unos «entusiastas de la virtud» (Diderot y D'Alembert, 1754: 599). A diferencia de aquellos pensadores «ciceronianos» como Montesquieu, que pensaban que la fuente de la inspiración humana venía a través de la razón, los «cínicos» como Rousseau reivindicaron la vía de las emociones. En su ensayo sobre Montesquieu, Isaiah Berlin recuerda varias veces el pasaje del capítulo 14 del libro V Del espíritu de las leyes, en donde se lee que «sólo la pasión se muestra suficiente para establecer [el despotismo] y cualquiera puede generarlo» (Berlin, 1983: 213 y 229). Rousseau, al que Kant (1997: 45) llamó un «Diógenes ocurrente», estableció que el espíritu patriótico inflamaba la virtud. En las Consideraciones sobre el gobierno de Polonia escribe que «es la educación la que debe dar a los individuos la fuerza política (...) de modo que sean patriotas por inclinación, por pasión, por necesidad» (Rousseau, 1964: 966).

Autores como Maurizio Viroli (1995: 89) valoran la sutileza rousseauniana que trata de distinguir el celo patriótico de estas dos pasiones extremas: el fanatismo y la indiferencia. Sin duda, es una

distinción importante, y ello, precisamente, porque los nacionalismos suelen tender al fanatismo. Rousseau, para Viroli (ibíd.: 92 y 94), no fue nacionalista. Sin embargo, su respuesta queda mediatizada por la convicción que expresa en su libro Por amor a la patria [For love of country], en el que establece una línea nítida –para muchos discutible– entre el patriotismo de la tradición republicana y el pseudopatriotismo nacionalista. Con ello, Rousseau se sitúa en la línea sin fisuras del republicanismo libertario. Viroli defiende que Rousseau simplemente fue un patriota entusiasta. En cambio, otros, como Arthur Melzer (2000: 123), han defendido que este tipo de sentimientos constituye el germen o la semilla del nacionalismo.

Me parece que la pregunta que hay que hacerse –sigo a Barber (1985: 479-480)– es la siguiente: ¿qué significa ser ginebrino en el siglo XVIII? La llegada de Napoleón a los Alpes supone la llegada, además de los ejércitos, de los códigos legales y el que pueda hablarse por vez primera en la historia de Suiza como nación. Pero, si lo que define a una entidad nacional es un sentido de la convivencia política compartido y una identidad común, ¿no existían ya en la Ginebra de la cual nos habla Rousseau? Es una lástima no poder preguntar a ninguno de los conciudadanos de la Ginebra del tiempo de Rousseau si tenían esa percepción del patriotismo tal como la sentía Rousseau. La cuestión es un tanto parecida a preguntarse si los florentinos o los italianos del siglo XVI creyeron en algún tipo de identidad nacional italiana por el hecho de que su paisano Maquiavelo fuera el primer autor moderno que concibió una idea de Italia. Precisamente, el artículo de Barber al que me refiero trata de explicar que no existe ninguna diferencia entre Ginebra y el corazón de Rousseau, y que ésa es la auténtica realidad desde la que él nos habla, es decir, que la Ginebra entrañable de Rousseau existe solamente en sus pensamientos y deseos.

En estas páginas he querido detenerme en algunos elementos del republicanismo de Montesquieu y Rousseau, y en cómo en buena medida uno influyó en el otro. Ésta es, además, la manera en que –considero– puede sacarse algún partido a los esbozos del patriotismo presentes en ambos, aunque como se ha podido ver Rousseau resulta mucho más prometedor desde el punto de vista de

un estudio que pretenda enfatizar los elementos protonacionalistas presentes en los pensadores del siglo XVIII. Tal como se ha explicado en infinidad de ocasiones, Rousseau anuncia en diversos aspectos de su teoría el romanticismo, y es por ello que muchas veces se le ha querido tomar como un nacionalista avant la lettre. Pero, salvando el anacronismo, y si no añadimos ninguna explicación, estaríamos incurriendo en un reduccionismo. Rousseau fue un nostálgico de lo antiguo y un creyente en el mito de la edad de oro, cuyos valores (simplicidad, frugalidad, etc.) descubría mirando complacientemente a los ginebrinos, pero también a cualquier paisano puro de corazón que fuese miembro de alguna comunidad rural perdida en las montañas y alejada del ruido de la civilización –cuyo modelo es el Clarens de La nueva Eloisa–, o también a un tierno niño o niña al que todavía no le haya dado tiempo de despojarse de su inocencia –cosa que sin duda hará a medida que crezca.

Para acabar sólo restaría una última idea que me gustaría matizar. Para un pensador como Rousseau que trasladó la guerra hobbesiana de todos contra todos del estado de la naturaleza a la vida social –en donde los individuos compiten entre sí– y a las relaciones internacionales –en donde los que compiten son los estados–, parecería inútil plantearse unas miras cosmopolitas (cf. Santiago Oropeza, 2009: 220). Si –como hemos visto– la dinámica interna en la república rousseauniana no se muestra favorable a los extranjeros, las relaciones internacionales de los distintos estados europeos en tiempos de Rousseau no dejaban adivinar la instauración de algún tipo de mecanismo como el que, por ejemplo, ideó el Abbé de Saint-Pierre –que fue tildada por el propio Rousseau como una empresa irrealizable–. Según dijimos también, Rousseau consideraba el amourpropre como fuente de la vanidad humana, del odio y el rencor hacia los demás. Sin embargo, el amour-propre podría canalizarse para que naciesen las saludables virtudes patrióticas (como la lealtad y el sacrificio por los otros), de suerte que el yo egoísta terminaría identificándose con el nosotros solidario –eso sí, un nosotros que se limita o se circunscribe a una comunidad política concreta o Estado (Montoya, 1992: 266)–. ¿Sería posible, entonces, que germinase otra vez la piedad del hombre natural, es decir, el sentimiento de empatía y condescendencia que el humano debe sentir naturalmente cuando

percibe el sufrimiento y el padecimiento ajenos? ¿Sería posible, por tanto, postergar el amour-propre y cambiarlo por un nuevo o renovado amour de soi? Rousseau fue un anticosmopolita por necesidad, al haber concebido en su teoría política que las condiciones actuales de degeneración social y estatal son irremisibles, con lo cual el cosmopolitismo continúa siendo, para él, una quimera ingenua.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES (1988): Política, Madrid, Gredos.

BARBER, Benjamin A. (1985): «How Swiss is Rousseau?», Political Theory 13, pp. 475-495.

BERLIN, Isaiah (1983): «Montesquieu», en H. Hardy (ed.): Contra la corriente: ensayos sobre historia de las ideas, México, Fondo de Cultura Económica.

CICERÓN, Marco Tulio (1987): Del supremo bien y del supremo mal, Madrid, Gredos.

— (2001): Sobre los deberes, Madrid, Alianza Editorial.

DENT, Nicholas (1988): «Rousseau and respects for others», en S. Mendus (ed.): Justifying toleration: conceptual and historical perspectives, Cambridge, Cambridge University Press.

DIDEROT, Denis y Jean le Rond D'ALEMBERT (eds.) (1754): Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers par une société de gens de lettres, vol. IV, París, Briassons.

DIÓGENES, Laercio (2007): Vidas de los filósofos ilustres, Madrid, Alianza Editorial.

ESTOBEO, Juan (1838): Ioannis Stobaei Florilegium, Lipsiae (Leipzig), Tauchnitius (Tauchnitz).

FUMAROLI, Marc (2008): Las abejas y las arañas: la Querella de los Antiguos y los Modernos, Barcelona, El Acantilado.

GARNSEY, Peter (2007): Thinking about property from Antiquity to the Age of Revolution, Cambridge, Cambridge University Press.

HERÓDOTO (2000): Historia, vol. I, Madrid, Gredos.

HUME, David (1998): Tratado de la naturaleza humana, 3.ª ed., Madrid, Tecnos.

IGLESIAS, María del Carmen (1992): «Montesquieu», en V. Camps (ed.): Historia de la ética. Vol. II: La ética moderna, Barcelona, Crítica, pp. 194-244.

JENOFONTE (1984): Jenofonte, Obras menores (Hierón, Agesilao, La república de los lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería, La equitación, De la caza)/Pseudo Jenofonte, La república de los atenienses, Madrid, Gredos.

KANT, Immanuel (1997): Lectures on Ethics, Cambridge, Cambridge University Press.

KLAUBER, Martin I. (1998): «The eclipse of reformed Scholasticism in Eighteenth Century Geneva: Natural theology from Jean-Alphonse Turretin to Jacob Vernet», en R. M. Kingdom, J. B. Roney y M. I. Klauber (eds.): The identity of Geneva: Christian commonwealth (1564-1864), Connecticut, Greenwood Press, pp. 129-142.

MELZER, Arthur M. (2000): «Rousseau, nationalism and the politics of sympathetic identification», en M. Britz y W. Kristol (eds.): Educating the prince: essays in honor of Harvey Mansfield, Lanham (MA), Rowman & Littlefield, pp. 111-128.

MILLAR, Fergus (2002): The Roman republic in political thought (The Menahen Stern Jerusalem Lectures), Hanover-Londres, University Press of New England.

MONTESQUIEU (1949): Œuvres complètes, vol. I, París, Gallimard.

— (1970): De l'Eprit des lois, París, Gallimard.

— (1995): Del espíritu de las leyes (3.ª ed.), Madrid, Tecnos.

MONTOYA, José (1992): «Rousseau», en V. Camps (ed.): Historia de la ética. Vol. II: La ética moderna, Barcelona, Crítica, pp. 245-282.

NELSON, Eric (2004): The Greek tradition in Republican thought, Cambridge, Cambridge University Press.

OAKESHOTT, Michael (2008): Moral y política en la Europa moderna, Madrid, Síntesis.

PLATÓN (1981): Diálogos I (Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras), Madrid, Gredos.

— (1983): Diálogos II (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo), Madrid, Gredos.

— (1986): Diálogos IV (República), Madrid, Gredos.

— (1992): Diálogos VII (dudosos, apócrifos, cartas), Madrid, Gredos.

— (1999): Las leyes (3.ª ed.), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

PLUTARCO (1987): Obras morales y de costumbres III (Máximas de reyes y generales, Máximas de romanos, Máximas de los espartanos, Antiguas costumbres de los espartanos, Máximas de mujeres espartanas, Virtudes de mujeres), Madrid, Gredos.

RAHE, Paul A. (2001): «Forms of government: structure, principle, object and aim», en D. W. Carrithers, M. A. Mosher y P. A. Rahe (eds.): Montesquieu's science of politics: essays on The spirit of the law, Lanham (MA), Rowman & Littlefield, pp. 69-108.

RAWSON, Elizabeth (1991): The Spartan tradition in European thought (2.ª ed.), Oxford, Clarendon Press.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1959): Oeuvres complètes, vol. I, París, Gallimard.

— (1964): Oeuvres complètes, vol. III, París, Gallimard.

— (1969): Oeuvres complètes, vol. IV, París, Gallimard.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1980): Del contrato social. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres, Madrid, Alianza Editorial.

— (1995): Oeuvres complètes, vol. V, París, Gallimard.

RUBIO CARIACEDO, José (2003): «Educar ciudadanos: el planteamiento republicanoliberal de Rousseau», en J. Conill y D. A. Croker (eds.): Republicanismo y educación cívica: ¿Más allá del liberalismo?, Granada, Comares.

SANTIAGO OROPEZA, Teresa (2009): «El ideal cosmopolita. ¿Kant vs. Rousseau?», en D. M. Granja Castro y G. Leyva Martínez (eds.): Cosmopolitismo: democracia en la era de la globalización, Barcelona, Anthropos y Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa), pp. 205-246.

SCHNEEWIND, Jerome B. (1996): «Kant and Stoic Ethics», en S. Engstrom y J. Whiting (eds.): Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 285-301.

SENNETT, Richard (2002): El declive del hombre público (2.ª ed.), Barcelona, Península.

SONENSCHER, Michael (2008): Sans-culottes: An Eighteenth-century emblem in the French Revolution, Princeton, Princeton University Press.

TRENCHARD, John y Thomas GORDON (1995): Cato's Letters or Essays on liberty, civil and religious, and other important subjects, vol. I, Indianapolis, Liberty Fund.

TUCÍDIDES (2000): Historia de la guerra del Peloponeso, vol. II, Madrid, Gredos.

VIROLI, Maurizio (1995): For love of country: an essay on

patriotism and nationalism, Oxford, Clarendon Press.

---

1. La fuente de Cicerón es, probablemente, Antíoco de Ascalón, quien fuera su maestro en Atenas. Aunque la teoría de los círculos del afecto se conoce más en detalle por un excerpta del estoico Hierocles, sería más difícil que los pensadores ilustrados lo conocieran, dado que el fragmento lo recoge un autor mucho menos frecuentado: Estobeo (1838: 136-137).

2. He modificado ligeramente la traducción.

3. María del Carmen Iglesias (1992: 203-204) ha escrito algo parecido a esto que yo comento brevemente.

4. Aunque Protágoras utiliza la palabra anthropoi se estaba refiriendo sólo a los ciudadanos. En el mundo antiguo las mujeres no tuvieron el estatus de «ciudadanas» salvo en la imaginación de los autores de comedia (cf. Aristófanes, La asamblea de mujeres). Como es sabido, la cuestión de los derechos cívicos de las mujeres fue objeto de debate a finales del siglo XVIII, sobre todo, con Condorcet y Mary Wollstonecraft. Como es bien sabido, otros pensadores (como Diderot, Voltaire y D'Alembert) también se manifestaron a favor de la inclusión de la mujer en la ciudadanía.

5. Es lo que sucede con la, por otro lado, magnífica obra de Elizabeth Rawson (1991: 228-241). Lo mismo hacen otros estudios –véase, por ejemplo, el de Fergus Millar (2002: 108-120).

6. Además Del espíritu de las leyes, entre otros de los escritos de Montesquieu merece destacarse sus Consideraciones sobre las causas de la grandeza y la decadencia de los romanos.

7. Aunque José Rubio Carracedo (2003: 23) recalca que «la influencia de la república platónica» caracteriza sobre todo a su primera «etapa de republicanismo ingenuo», también la percibimos en las ulteriores etapas de su desarrollo intelectual.

8. No obvio el hecho de que para la teoría política rousseauniana la familia es, sin duda, importante.

9. Véase Martin I. Klauber (1998: 129-142) y, en concreto, para lo que refiero sobre la Ginebra «congregacional» y «colectivista» de Calvino, Michael Oakeshott (2008: 142).

10. Véanse Eric Nelson (2004) y Peter Garnsey (2007).

11. Para lo cual tengo presente el comentario que hace Richard Sennett (2002: 260-276).

12. Por reducirlo al tratamiento que de esta máxima moral hizo Platón, puede verse lo que tratan la República, Clitofonte y (el psedo-platónico) Sobre lo justo –cf. Platón (1986: 70-72) y Platón (1992: 213 y 274)–. Sin embargo, es en Menéxeno donde se establece claramente la relación que tradicionalmente existía entre el «odio a los enemigos» y el uso de la guerra, aunque Platón introduce esta importante matización: «Contra los pueblos de la misma estirpe es preciso combatir hasta la victoria, y no destruir la comunidad de los griegos por el resentimiento particular de una ciudad, y contra los bárbaros hasta la destrucción» –cf. Platón (1983: 179)–. En otro pasaje célebre de la República se dice algo muy parecido, aunque como en este caso Sócrates se hace partícipe del sentimiento del panhelenismo, los límites del círculo afectivo se llevan hasta incluir en él a todos los pueblos griegos, esto es, a todas las póleis (puesto que «la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma»). De esta manera –se lamenta Sócrates–, es injusto que los griegos se enfrenten entre sí (a esto lo llama stásis o «disputa intestina»). La «guerra [pólemos]» es sólo legítima frente a los bárbaros –cf. Platón (1986: 278).

POLÍTICA, VIRTUD Y TERROR

EN EL JACOBINISMO

*

Julián Marrades Millet

Universitat de València

1. LO PÚBLICO Y LO PRIVADO

En el año 1821, el filósofo Hegel, desde su atalaya de espectador de la historia –es decir, desde la posición contemplativa de quien ya sabe cómo acabó la Revolución francesa, perspectiva completamente diferente de la posición política de los propios agentes, que se vieron continuamente desbordados por los acontecimientos–, sancionaba en su Filosofía del Derecho como un hecho constitutivo de la política moderna el surgimiento de la sociedad civil –el mundo de las necesidades– como esfera autónoma y dialécticamente enfrentada a la esfera del Estado. A partir de la separación efectivamente existente entre ambas esferas, dos ideas de libertad pugnan entre sí: la libertad del hombre –una libertad particular que el individuo reclama para sí al margen del Estado e incluso contra él– y la libertad del ciudadano, entendida, para decirlo en términos de Rousseau, como la libertad de «obedecer a la voluntad general» (Rousseau, 1998: 42).

El Estado nacional que surgió tras la revolución impulsó la solución liberal a ese conflicto, conforme a la cual el ciudadano se convierte por encima de todo en hombre privado cuya preocupación política inmediata es la de su seguridad, garantizada por la ley igual para todos. Pero la propia revolución fue el escenario donde se libró una lucha abierta entre las dos libertades y sus diferentes repercusiones en la concepción del poder político. El objetivo de esta

comunicación es perfilar, en líneas generales, la posición que adoptó el jacobinismo con respecto a las relaciones entre sociedad civil y Estado, en confrontación con el enfoque de inspiración liberal que, siguiendo los modelos americano e inglés, propugnaron los sectores moderados de la revolución bajo los auspicios de la Declaración de 1789.

La neta separación entre ciudadano y hombre, política y vida social, lo público y lo privado, marca el comienzo del mundo moderno. Según la visión liberal, la sociedad civil moderna es individualista, en el sentido siguiente: el cuerpo social no se compone de colectividades, sino de individuos independientes que interactúan directamente en las relaciones sociales. La libertad se entiende, ante todo, como emancipación del individuo frente a la coerción de corporaciones intermedias, para poder ejercer sin trabas la actividad económica.

Pero esa libertad privada requiere ser protegida y garantizada, y para ello la ideología liberal reclama la constitución de una esfera puramente pública que se concibe en función de la esfera privada autónoma. El Estado moderno surge, precisamente, como una institución ajena a las actividades económicas y sociales, que tiene como principal función asegurar la libertad de los individuos mediante el establecimiento de un sistema normativo que garantice la independencia igual de los individuos, esto es, su libertad pública. La funcionalidad del Estado moderno –el carácter instrumental y subordinado de lo público respecto a lo privado– explica la naturaleza representativa de la libertad política moderna: frente a la libertad de los antiguos, entendida como pertenencia y participación directa en una comunidad política que era inmediatamente Estado y sociedad –esfera política y mundo ético–, la libertad política de los modernos se halla ligada al concepto e institución de la representación, que sanciona la separación de la autoridad política con respecto a la vida civil (cf. Cerroni, 1972: 86-87).

Si hubiera que caracterizar el jacobinismo por contraste con esta visión liberal que separa lo privado de lo público y subordina éste a aquél, se podría decir que el programa revolucionario de los jacobinos pretende instaurar una res publica que preserva del

modelo antiguo la inseparabilidad de lo público y lo privado –o, dicho en la jerga revolucionaria, la identidad del hombre y del ciudadano–, al tiempo que se aleja de dicho modelo al concebir la libertad política no como participación inmediata en la cosa pública (libertad de los antiguos), sino como representación (libertad de los modernos). Este anacronismo tendrá efectos que se harán especialmente patentes cuando, tras la abolición de la monarquía (21 septiembre de 1792), los montañeses pasen de la oposición al poder en el breve período del Gobierno revolucionario (2 de junio de 1793-27 julio de 1794).

El programa jacobino rechaza la autonomía de la vida civil respecto a la esfera política y propugna la subordinación de la primera a la segunda, conforme a una concepción sustantiva y totalizadora de la acción política que pretende absorber la vida social y económica. Esta inversión del programa liberal se evidencia en el giro que dan a la idea democrática. Para Robespierre, la democracia no es un procedimiento que permite decidir en libertad las opciones políticas de gobierno. Es, más bien, la organización política del Estado, que reconoce «a todos la igualdad y la plenitud de los derechos del ciudadano» (Robespierre, 2002: 143), donde igualdad no significa ley igual o derecho público, sino capacidad real de participación en el poder.

La concepción jacobina de la democracia encierra una profunda discrepancia con el liberalismo en lo que respecta al demos. Así como la idea de «pueblo» que se refleja, por ejemplo, en los textos fundacionales de la democracia americana denota una colectividad de individuos que preserva la pluralidad de sus intereses particulares, y que expresa su unidad política en la forma de una mayoría de opinión y de voto, la idea jacobina del «pueblo», o la de «nación», designa, por el contrario, un cuerpo político constituido en una «unidad indivisible», siendo el Estado el aparato de poder del que se dota la nación para alcanzar y preservar su unidad interna. Ahora bien, la unidad nacional no es ni jurídica ni meramente política. Se trata de una unidad también moral, que ha de realizar la igualdad de todos mediante la destrucción de todo privilegio y mediante la oposición a toda iniciativa que amenace con fragmentar el cuerpo político (la división y el equilibrio de los poderes, el partidismo, el federalismo, etc.).

2. LA CUESTIÓN DE LA REPRESENTACIÓN

Si la unidad indivisible de la nación no tiene un fundamento meramente jurídico ni político, ¿cuál es el principio de su legitimidad? La respuesta de los jacobinos es tributaria de la teoría política de Rousseau, y se resume en esto: el principio legitimador de la unidad nacional es la sujeción de todas las fuerzas de la sociedad al ideal de la voluntad general. Los jacobinos también conciben la soberanía como el ejercicio de la voluntad general. Pero se separan de Rousseau en un punto capital: la concepción representativa del sistema político.

El principio rousseauniano de la voluntad general presupone que su sujeto es un individuo colectivo. Tal sujeto es instituido mediante un contrato de todos y cada uno de los que lo forman, cuyo contenido es «poner en común cada uno su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general» (Rousseau, 1998: 36). Cedidos mediante este contrato los derechos naturales de cada asociado a toda la comunidad, se constituye ésta como una «persona pública» o «yo común» (Rousseau, 1998: 41). Este cuerpo político tiene existencia activa cuando sus miembros se reúnen en asamblea y expresan su voluntad mediante el voto. La idea de soberanía designa en Rousseau esta existencia activa del pueblo. Cuando se contempla a los asociados como sujetos activos del pacto social, el cuerpo político que forman es considerado el Soberano, y sus miembros como ciudadanos; y cuando se los considera como sujetos pasivos, el cuerpo político es considerado como el Estado, y sus miembros como súbditos. El punto relevante es que, no habiendo separación entre quien prescribe la ley y quien se halla sujeto a ella –siendo, pues, idénticos los ciudadanos y los súbditos–, la teoría política de Rousseau no consiente una separación del Estado con respecto al pueblo soberano. O, dicho de otro modo, la identidad del cuerpo político como sujeto activo y como destinatario de la acción de gobierno excluye la idea del Estado como aparato de poder externo a la sociedad, en el sentido moderno de la palabra. En el lugar donde el pensamiento liberal pone el

Estado, Rousseau pone «la ley» como declaración de la voluntad general. Esto supone reemplazar la exterioridad del Estado moderno por la interioridad de la voluntad general. Rousseau retiene el término Estado, pero dándole un sentido nuevo que lo hace coincidente con la comunidad política. En esa medida, su idea de Estado excluye la institución de la representación. Ciertamente, él dice que sólo el poder ejecutivo puede representar al pueblo; pero su poder es restringido, transitorio y debe estar limitado al máximo. En cuanto al ejercicio de la soberanía –el poder legislativo–, éste recae directamente sobre el pueblo, con lo que se impide que emerja un aparato de Estado especializado.

En este último punto, tanto los sectores moderados de la revolución como los radicales se apartaron de Rousseau. Todos los textos constituyentes atribuyen al pueblo el principio de la soberanía, pero a continuación tratan de justificar, cada uno a su manera, que el pueblo no ejerce el poder. La soberanía del pueblo no es el gobierno del pueblo. El ejercicio de la soberanía recae en la Asamblea Nacional, como representante del pueblo. El sistema representativo fue aceptado también por los jacobinos, si bien éstos dieron un sentido diferente a la idea de representación que los moderados de la revolución intentaron, en vano, importar de Inglaterra y de la revolución americana (cf. Jaume, 1990: 67).

Conforme a la concepción liberal del Estado, el pueblo elige a unos hombres o partidos con determinada línea política y éstos deciden sobre las soluciones que hay que tomar. Es claro que los representantes actúan en nombre del pueblo que los eligió y ante el cual volverán a comparecer. Pero la legitimidad representativa se basa en la independencia y en la competencia que demuestran los elegidos en el desempeño de sus funciones. Conforme al espíritu de la Constitución americana, por ejemplo, un representante sin independencia es casi un contrasentido, pues designar delegados sólo se justificaba si era para confiarles una tarea que los electores no podían llevar a cabo.

No es extraño que, en el proceso de la Revolución francesa, marcado por la obsesión del igualitarismo, la legitimidad de los representantes elegidos se hiciera depender más de la designación democrática por parte del pueblo soberano que de su competencia y

especialización. Desde 1789 hasta julio de 1793, hubo enfrentamientos constantes entre quienes, como Sieyès, intentaron en vano instituir el oficio de gobierno como una función especializada y quienes, como los jacobinos, vieron en la independencia que se le confiere a un elegido un riesgo de traición que ponía en tela de juicio no sólo el funcionamiento de la representación, sino su propia legitimidad, desde el momento que amenazaba la indivisibilidad de la soberanía popular. En consecuencia, los jacobinos defendieron, durante el período en que permanecieron en la oposición, el derecho de todo ciudadano a ejercer las funciones de un elegido, y consintieron en la existencia de la representación sólo bajo la condición de que los agentes que habían sido investidos de ella gozasen de la menor independencia posible (cf. Jaume, 1990: 31). En otras palabras, para los jacobinos la soberanía popular sólo era compatible con el sistema representativo, mientras que los representantes actuarán como «mandatarios» del pueblo, sobre los cuales había que ejercer un control permanente durante el desempeño de su función.

La calificación de los representantes elegidos como mandatarios implicaba considerarlos como meros vehículos de la voluntad popular, que debían rendir cuentas constantemente sobre la delegación del poder que tenían. Lo que subyace a esta idea jacobina de la representación es la convicción de que la independencia de los representantes era la antesala de la ineficacia y de la corrupción. La crítica a la representación que Robespierre formuló en todos los momentos de crisis apunta precisamente a la independencia de los elegidos respecto a la voluntad popular. Ya en junio de 1791, ante la Asamblea Nacional, había lanzado la siguiente advertencia: «Siempre que el pueblo no ejerce su autoridad y no manifiesta su voluntad por sí mismo, sino por medio de representantes, si el cuerpo representativo no es puro y casi identificado con el pueblo, la libertad es aniquilada» (Robespierre, 1952: 404). Un año más tarde, en julio de 1792, la crítica de Robespierre adquiere el tono de una abierta acusación: «La fuente de todos nuestros males es la independencia absoluta en que los representantes se han puesto a sí mismos con respecto a la nación sin haberla consultado. Ellos han reconocido la soberanía de la nación y ellos la han aniquilado. No eran más, según su propia confesión, que los mandatarios del pueblo, pero se han hecho

soberanos, es decir, déspotas» (Robespierre, 1939: 328). Frente a esta usurpación de la soberanía popular por sus representantes electos, el Club de los Jacobinos se arrogó un papel de representación informal de la persona del pueblo, presuntamente traicionada por la Asamblea (cf. Jaume, 1990: 41).

La tesis de la pureza democrática, conforme a la cual los delegados debían identificarse en todas sus decisiones con la voluntad del pueblo, minaba la propia legitimidad de la institución de la representación. Sin embargo, ello no llevó a los jacobinos a defender su supresión. ¿Cómo intentaron casar el principio de representación con la exigencia de que los diputados fueran un alter ego con respecto a los electores? Mediante una moralización de la política que condujo, en su aplicación radical, al terror.

3. LA MORALIZACIÓN DE LA POLÍTICA

He señalado que en junio de 1791 Robespierre diagnosticaba que la corrupción de los diputados tenía su causa en la falta de identificación con el pueblo, y ponía en el control y en la moralidad los remedios para restablecer la soberanía popular traicionada. Dos años más tarde, en un discurso sobre el gobierno representativo pronunciado ante la Asamblea Nacional, sentará esta «máxima impugnable: el pueblo es bueno y sus delegados son corruptibles. Sólo la virtud y la soberanía del pueblo pueden defendernos de los vicios y del despotismo del gobierno» (Robespierre, 2002: 115-116). Esta máxima supone dar un paso decisivo en la solución al problema de la representación, al sancionar la soberanía del pueblo como una soberanía inseparablemente política y moral. Con ello quedaba establecido un nuevo tipo de representación no electoral, cuyo criterio de legitimidad no residía en el sufragio, sino en la virtud de que deberían dar prueba los diputados y los miembros del gobierno revolucionario al hacer que la voluntad particular de cada uno de ellos se identificara con el interés general.

En la base de esta concepción jacobina de la representación subyace un programa de moralización de lo político. Para Robespierre, el

objetivo principal de la revolución no era reemplazar la forma monárquica de gobierno por otra republicana. Tampoco consistía en establecer la democracia como mero sistema de elección y autorización de gobiernos. Desde el momento en que, siguiendo a Rousseau, Robespierre definió los conceptos de tiranía y despotismo en términos de dominio de la voluntad particular sobre la voluntad general, el objetivo de la revolución tenía que ser la instauración de un régimen donde prevaleciera el amor a la patria, entendido como aquel «sublime sentimiento» que concede «la prioridad del interés público sobre todos los intereses particulares» (Robespierre, 2002: 143). Ahora bien, ningún cambio meramente institucional garantiza por sí solo la consecución de ese objetivo. Pues, dado que «la inmoralidad es la base del despotismo, al igual que la virtud es la esencia de la república» (Robespierre, 2002: 168), ninguna constitución traerá un orden justo si no es administrada por un gobierno de hombres virtuosos que opere una regeneración moral de la sociedad.

Si para ello hace falta una revolución, es porque la corrupción y el vicio que dominan la vida pública tienen su raíz en el propio interior de la sociedad. También en este punto Robespierre sigue de cerca al ginebrino. Si Rousseau consideraba difícil que cada uno de nosotros se rigiese en su vida por el principio de la voluntad general, era porque, siendo la conciencia individual un campo de batalla donde pugnan el amor a sí mismo y la piedad, el hombre lleva en su interior al enemigo del orden justo. Robespierre extiende esta guerra interior al escenario de la sociedad, para concluir que la revolución no triunfará mientras que no sean vencidos sus enemigos internos. Y así como Rousseau creía que la corrupción de las costumbres traída por la civilización no había destruido en el corazón del hombre la capacidad natural de guiarse por la voluntad general, también Robespierre creía que la corrupción de la sociedad causada por la tiranía de los intereses privados no había logrado destruir en el pueblo el sentimiento natural de lo público y su disposición a anteponerlo a cualquier interés particular. Al no formar parte de la sociedad corrompida, y precisamente por estar excluido de ella, el pueblo –y aquí hay que entender el pueblo llano, el «tercer estado», las clases desposeídas– constituye el fermento de un orden político nuevo. Es más, como el interés del pueblo es el bien público, y al querer el bien público no hace más que quererse a

sí mismo, «la virtud es innata en el pueblo» (Robespierre, 2002: 145), por lo que toda acción de gobierno se legitima como justa o se condena como corrupta por referencia no a la ley, sino a la voluntad popular, que adquiere presencia allí donde están los jacobinos y hacen oír su voz. Ellos someten la acción de los delegados y gobernantes a un juicio político que sanciona sus actos como justos desde el criterio de la voluntad general como bien absoluto, o como injustos, por traicionar al pueblo. No existe término medio entre estar con el pueblo y estar contra él.

De este modo, el jacobinismo imprimió un doble giro al sentimiento nacionalista y a la concepción de la moralidad vigentes. Los nacionalismos han recurrido una y otra vez a la amenaza del enemigo exterior para reforzar el sentimiento de la identidad nacional. Pero en la Revolución francesa ese sentimiento se canalizó también hacia el interior. Así, al declarar a los elementos corruptos de la sociedad «enemigos del pueblo», elevó a éstos a la categoría de enemigo común y aglutinó contra ellos el sentimiento de unidad nacional. Por otro lado, al definir la corrección y la incorrección del ejercicio del poder en términos de virtud y vicio, de bien y mal absolutos, estableció como criterio de la acción de gobierno una moral pública que se hallaba en las antípodas de la privatización de la moral propugnada por las corrientes ilustradas y liberales. En el ideario político de los jacobinos, la palabra crimen no designa una infracción de la ley, sino una violación de la moral pública. Conceptos como traición, corrupción, despotismo o tiranía son conceptos políticos definidos por los jacobinos con criterios morales: expresan manifestaciones o efectos diversos del vicio público del despotismo que antepone el interés particular al bien general.

Frente a la corrupción inherente al Antiguo Régimen, dominado por ese mal absoluto que es el despotismo, la tarea prioritaria de la revolución era extirparlo por todos los medios, incluido el terror, entendido como «una emanación de la virtud» (Robespierre, 2002: 147). El carácter virtuoso del terror revolucionario se debe, precisamente, a su conexión con el desinterés. Desde el momento en que el valor de una política se mide por el grado en que se opone a todos los intereses particulares, el terror es para Robespierre «menos un principio contingente, que una consecuencia del

principio general de la democracia aplicada a las necesidades más urgentes de la patria» (ibíd.). Considerando que la democracia que los jacobinos propugnaban era, más que un gobierno de la ley, un régimen de virtud, la dimensión revolucionaria no era exterior a la idea democrática, pues la virtud pública –es decir, la igualdad– había de ser conquistada y afianzada expulsando a sus enemigos mediante la violencia. Bajo tal premisa, todo ciudadano quedaba bajo la sospecha de anteponer sus intereses particulares al amor a la patria, peligro que había que conjurar mediante una vigilancia constante para desenmascarar la hipocresía y castigar el crimen. Esta legitimación del terror hallará eco en otras revoluciones posteriores inspiradas en la Revolución francesa. Como Hanna Arendt ha señalado, «la teoría del terror, desde Robespierre hasta Lenin y Stalin, da por supuesto que el interés de la totalidad debe, de forma automática y permanente, ser hostil al interés particular del ciudadano» (Arendt, 2004: 105).

¿Y a quién compete ejecutar las funciones de control? Ya he apuntado que, mientras estuvieron en la oposición, los jacobinos se arrogaron la vigilancia y la crítica del Estado, al atribuirse la representación informal del pueblo. Pero las cosas cambiaron con la expulsión de los girondinos de la Asamblea y la toma del poder por parte de los montañeses. A partir de entonces, el gobierno revolucionario asumió las funciones directrices de la regeneración moral de la sociedad y alumbró una nueva legitimidad, conforme a la cual el carácter democrático del Estado se desliga de su control por parte de la sociedad y se vincula a la tarea de «hacer nacer tanto a la sociedad como al hombre nuevo» (Jaume, 2000: 10). De este modo, se invirtió el sentido original del principio jacobino de identidad entre gobernantes y gobernados: en lugar de ser el Estado el que había de identificarse con el pueblo, ahora, tras la toma del poder, la unión entre ambos adoptó la forma de una absorción del pueblo por el Estado, por la vía de convertir la acción de gobierno en acción moralizadora de la sociedad entera. Al final del proceso, «un nuevo absolutismo, el de la virtud revolucionaria, cumple, invirtiéndola, la exigencia democrática» (ibíd.).

Ya que he iniciado mi exposición con una referencia a Hegel, la cerraré con una observación de su discípulo Karl Marx: «Robespierre, Saint-Just y su partido cayeron porque confundían la

comunidad democrático-realista de la Antigüedad, fundada en la esclavitud real, con el Estado representativo democrático-espiritualista moderno, basado en la esclavitud emancipada, en la sociedad burguesa» (Marx y Engels, 1978: 140-141). Según Marx, el fracaso del jacobinismo radicó en su pretensión de resolver los antagonismos y las desigualdades de la sociedad civil moderna mediante una democracia puramente política. La Declaración de los Derechos del Hombre, que sanciona como iguales a los miembros de la sociedad burguesa, fundada en la división y el antagonismo de clases, y el terror, que pretende sacrificar esa misma sociedad a una vida política cortada según el patrón de la Grecia y la Roma antiguas, no harían sino atestiguar de diferente manera el carácter ilusorio de tal pretensión.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDT, H. (2004): Sobre la revolución, Madrid, Alianza.

CERRONI, U. (1972): La libertad de los modernos, Barcelona, Martínez Roca.

JAUME, L. (1990): Échec au liberalisme. Les Jacobins et l'État, París, Kimé.

MARX, K. y F. ENGELS (1978): La Sagrada Familia. Obras de Marx y Engels (bajo la dirección de Manuel Sacristán), vol. 6, Barcelona, Crítica.

ROBESPIERRE, M. (1939): Oeuvres complètes, vol. IV (bajo la dirección de G. Laurent), París, Société des études robespierristes.

— (1952): Oeuvres complètes, vol. VII (bajo la dirección de M. Bouloiseau, G. Lefevre y A. Soboul), París, Société des études robespierristes.

— (2002): La revolución jacobina, Barcelona, Edicions 62.

ROUSSEAU, J. J. (1998): Del contrato social, Madrid, Alianza.

---

* Este ensayo se ha realizado en el marco del Proyecto «Cultura y civilización. El contexto intelectual de la constitución de la filosofía del primer Wittgenstein» (HUM2005-04665FISO), financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Proyectos de I+D. Plan Nacional de Investigación Científica).

LA CRÍTICA DEL REPUBLICANISMO Y DEL COSMOPOLITISMO

POR LOS ANTI-ILUSTRADOS

Sébastien Charles

Université de Sherbrooke

¿El pensamiento de la Ilustración guardaba en su seno los excesos políticos conocidos a partir del terror? Esta pregunta fue propuesta crudamente a finales del siglo XVIII por toda una corriente conservadora que calificamos hoy día como anti-ilustrada, y que ha deseado responderla positivamente. En esta perspectiva, el terror no es un accidente de la historia política europea, sino una sucesión lógica de los ideales filosóficos del pensamiento de Las Luces y, en particular, de su valoración de las nociones de republicanismo y de cosmopolitismo. A los ojos de estos conservadores, el problema es que los filósofos del siglo XVIII no entendieron el abismo existente entre la teoría y la práctica y no comprendieron además que la acción política necesitaba un anclaje histórico y nacional, puesto que no existe el pueblo en sí, sino que aquélla siempre actúa sobre una sociedad constituida y por naturaleza no igualitaria. Aunque en parte rechazable, por el hecho mismo de su radicalidad, esta lectura crítica del espíritu de Las Luces no es, como tal, menos interesante por el análisis que proporciona acerca de los excesos de la filosofía pura y el recuerdo que hace de la importancia de tener en cuenta necesariamente las condiciones sociopolíticas cuando se trata de reformar el Estado más que de buscar recrearlo en cada aspecto.

LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LAS LUCES

Para un contrarrevolucionario como Joseph de Maistre, Las Luces se

presentan efectivamente como el triunfo de la filosofía pura y ésta, en tanto que instituye la razón como una instancia crítica a la cual todo debe estar sometido, es intrínsecamente nociva:

El azote más grande del universo ha sido siempre, en todos los siglos, lo que llamamos Filosofía, tomando en cuenta que la filosofía no es sino la razón humana actuando por sí sola, y que la razón humana reducida a sus fuerzas individuales no es sino una bestia cuyo poder se reduce a destruir (Maistre, 1992: 133).

De Maistre no repite para nada aquí los viejos reproches que se le han hecho a la filosofía desde que existe, a saber, que es impotente, ineficaz e incapaz de trasponer sus exigencias ideales a los hechos. Denuncia, por el contrario, la potencia positivamente destructiva de la razón y le señala su naturaleza criminal. La filosofía de Las Luces ha roto el freno de la ley. El terror de Estado no es entonces una perversión accidental de los principios de Las Luces, que la Revolución francesa hubiera aplicado mal: es el resultado lógico, la consecuencia necesaria. Las Luces son asesinas por sí mismas. ¿Por qué? Porque se definen como una crítica de los prejuicios, y por lo tanto postulan que sólo aquello que se ha sometido al examen de la razón es aceptable. Las Luces no dejan vivir sino a lo que manifiesta la autonomía humana, definida por la razón crítica. Tienden entonces por naturaleza a destruir toda creencia, toda pertenencia, toda adhesión inmediata y espontánea, por el motivo de que al no estar fundadas en la razón, aceptarlas sería alienarse, adoptar una conducta infantil o cobarde.

Por lo tanto, este ideal de autonomía es común a toda la filosofía, la cual se ha comprendido desde siempre como una sustracción de la servidumbre de la opinión. Igualmente, Maistre se reconoce en los filósofos racionalistas del Gran Siglo: Descartes, Malebranche o Leibniz, porque ellos han sabido marcar con una separación muy clara la libertad privada del juicio y la obediencia civil al magistrado o al sacerdote, que ellos jamás pensaron poder objetivar mediante un análisis racional. Pero con la Ilustración las cosas han cambiado, porque el pensamiento de Las Luces ha extendido los

derechos de la crítica y las pretensiones de la autonomía racional a los campos político y religioso, extensión peligrosa toda vez que el progreso del razonamiento válido en las ciencias no lo es en los dominios político y religioso. Razonando sobre un orden de realidad que no está hecho para la captación abstracta, Las Luces han transformado la especulación filosófica en fuerza social, fuerza paradójica en la medida en que la pretendida impotencia teórica de la especulación filosófica se convierte en poder negativo, destructor de las tradiciones seculares en nombre de una nueva concepción del hombre. Maistre rechaza absolutamente la idea básica de Las Luces, a saber, la libertad nativa del individuo, en tanto se le considera como separado de la red de las relaciones concretas en la cual se encuentra de hecho inserto. La deducción de lo político a partir de los derechos naturales de los individuos es lo que constituye a sus ojos el error fundamental de Las Luces, error que llegará a ser crimen en la Revolución francesa.

La crítica del orden político y del orden religioso que la Ilustración lleva a cabo constituye así el retoque de todo un movimiento de pensamiento que dominó el clasicismo, movimiento cuyo comienzo puede señalarse en Hobbes y que plantea el problema político a partir de la libertad natural de los individuos y de la igualdad natural de todos. Se sigue de ello que a partir de que se postulan la libertad y la igualdad de los individuos, la autoridad política debe ser pensada con un nuevo coste. Ni la majestad de la tradición, ni la superioridad supuestamente natural del soberano, ni tampoco la autoridad eclesiástica pueden ya legitimar la obediencia. La modernidad política que encuentra su perfección teórica en Las Luces y su realización práctica en la revolución reside esencialmente en la sustitución de los conceptos de coacción y consentimiento por el de obligación. No obedecer sino por obligación significa que el sujeto de la obediencia no obedece, en verdad, sino a sí mismo. Contrariamente a la coacción, que no es más que la ley del más fuerte, la obligación envuelve la adhesión voluntaria de aquel que se siente obligado. Soy siempre yo quien se obliga, si no sufro una coacción. La obligación se distingue más sutilmente, pero también más radicalmente, del consentimiento. El consentimiento, aunque sea voluntario, supone, en efecto, la existencia de una realidad social y política dada, sustancial en suma, a la cual yo doy mi asentimiento. Pero en la obligación, el

poder no es legítimo más que si yo lo quiero. De ahí que no es reconocido como legítimo sino el poder que emana de la voluntad de cada uno, y que no obtiene su autoridad sino de expresar la voluntad general. Por lo tanto, la voluntad pública es en realidad la resultante de las voluntades individuales, determinada por los intereses que les son comunes, porque obedeciendo a todos, uno sólo obedece a sí mismo.

Así que es esta concepción abstracta de lo político la que va a ser puesta en cuestión por los contrarrevolucionarios. Para ellos, el aspecto fundamental no tomado en cuenta por los ilustrados es no haber visto que la razón individual es, en principio, destructora de la sociedad y, en consecuencia, de los propios individuos. Así, desde 1790, Burke vio en el culto a la razón que promueve la Revolución francesa y en su voluntad enconada por destruir las viejas redes de relaciones costumbristas un atentado contra la dignidad de la persona. Los contrarrevolucionarios denuncian los efectos disolventes de la revolución tanto en nombre de la cohesión del todo social como en el de la integridad mental y moral del individuo. El individuo que triunfa en la revolución se degrada porque se reduce a su interés personal, se mutila porque se separa de su pasado. Es el fantasma de la autonomía individual que se encuentra así aludido, la idea cara a los ilustrados de que las relaciones sociales y políticas no son legítimas sino en la medida en que son la creación de los individuos.

Al criticar el individualismo revolucionario, el pensamiento contrarrevolucionario se opone también al liberalismo. Porque si la Revolución francesa no es liberal en tanto tal, es innegable que posee dimensiones liberales, puesto que insiste sobre las nociones de los derechos individuales y del respeto a los bienes personales. Así, para los contrarrevolucionarios lo que constituye el lazo social no es ni la razón ni los intereses individuales, sino la circulación de los sentimientos. Adhesión en Burke, veneración en Maistre, amor en Bonald, el sentimiento se erige en defensa contra el enemigo real, el interés material, el reino del hombre calculador y el culto al dinero que produce necesariamente el culto a la razón abstracta. Es contra la nueva omnipotencia de la economía y el tipo de hombre que supone o fabrica que se dirige la contrarrevolución. Desde esta perspectiva, lo que dice de la democracia y de sus principios vale

también para el liberalismo.

DEPENDENCIAS AFECTIVAS:

EL PODER INFORMADOR DE LAS COSTUMBRES

Si es difícil definir el liberalismo, incluso ateniéndose únicamente al liberalismo político, hay al menos una propiedad que le es constitutiva: el individualismo, entendido como una posición según la cual juzgar sobre la legitimidad del poder y determinar su extensión pertenece en última instancia a los individuos. Que los individuos sean los jueces, e incluso quienes instituyen el poder que se ejerce sobre ellos, presupone el abandono de toda referencia a un poder espiritual imponiendo la norma de lo que se debe creer; este abandono no es posible en sí mismo, sino porque la razón individual se considera como idéntica a la razón pura. El individuo no puede en efecto verse dotado de carga más pesada que la de instituir la sociedad conforme a sus exigencias y a su destino, ya que es considerado como un portador de la razón, única instancia indisociablemente singular en su ubicación y universal en su naturaleza, única instancia, entonces, susceptible de fundar el acuerdo entre los hombres haciendo abstracción de sus particulares lazos de pertenencia. El liberalismo no reconoce el poder sino en la medida en que éste garantiza un derecho, en el que la igualdad y la libertad son los elementos constitutivos porque formulan jurídicamente la identidad de todos los individuos. También el liberalismo es por esencia igualitarista, con tal de que la igualdad sea aquella de las libertades individuales, y por ello tiende, espontáneamente, a la eliminación del Estado. El liberalismo político sueña con una sociedad sin poder, y para asegurar el cumplimiento de los deberes basta en teoría la combinación de los derechos, puesto que el deber resulta automáticamente de la pura reciprocidad de los derechos. También su minimalismo estatal expresa un principio que es en el fondo anarquista, en el sentido de que instituye la soberanía máxima de cada uno sobre sí. Es decir, que desde el punto de vista político el liberalismo articula al

individuo, y al pueblo entendido como la suma total de los individuos, operándose la relación de uno con otro a través de la voluntad. Desde un punto de vista social el liberalismo piensa el todo como el resultado de los intereses de cada uno; lo político y lo social se piensan entonces como la forma del derecho. Si uno se atiene a estos rasgos elementales, es manifiesto que la tesis contrarrevolucionaria afirma contra el liberalismo no solamente que en su teoría faltan el individuo, la sociedad y, en este sentido, la política, sino también que su puesta en práctica los destruye a todos.

Los contrarrevolucionarios consideraron en efecto que la maquinaria jurídica, puesta en obra por la Revolución francesa, destruye a la humanidad, porque al rechazar incluso la existencia de un poder político que no emana de la voluntad individual, postulando que la única soberanía legítima es aquella que obliga sin coacción, disloca la sociedad, la pulveriza en otros tantos individuos que, reenviados a sus voluntades y a sus intereses particulares, no pueden incluso mantenerse en tanto que individuos. Contra la promoción abstracta del individuo, la contrarrevolución propone lo que presenta como una constante: la sumisión de los individuos a un orden social naturalmente jerarquizado, únicamente en el interior del cual pueden encontrar el espacio de su desarrollo singular. El pensamiento contrarrevolucionario exhibe el hecho de una desigualdad de los individuos, constitutiva de la propia sociedad, tesis que no solamente se establece por la observación, jamás desmentida por los hechos, de la jerarquía, sino que también se funda, sobre todo, en una verdadera teoría del espíritu individual según la cual éste, esencialmente heterónomo, es incapaz de crear. Desprovisto de cualquier contenido propio, obtiene su ser de sus relaciones y no vive sino de recibir autoritariamente sus contenidos, e incluso su forma, del medio social en el que se encuentra. Existe entonces una relación entre la naturaleza de los sentimientos sociales y la desigualdad. El sentimiento expresa primero las relaciones recíprocas de dependencia; y la amistad, al igual que la fraternidad, virtudes privadas de hombres iguales, son una excepción que oculta la articulación compleja y escalonada de las relaciones sociales. A la inversa, la igualdad en su variante liberal, así como revolucionaria, sustituye la realidad social en la cual los individuos, situados relativamente respecto a lo que les es superior

o inferior, lo son en tanto que entendidos como un todo, por la yuxtaposición de mónadas exteriores unas respecto las otras.

Al ubicar en las relaciones sociales la razón que los revolucionarios habían conferido a los individuos, sus enemigos crearon un concepto de sociedad irreductible al concepto clásico de pueblo, que se definía por el acuerdo de las voluntades personales. Por lo tanto, es a partir del hecho social desde donde deben ser pensados tanto el individuo como la institución política. Contra el interés, el sentimiento; contra la igualdad, la dependencia. El pensamiento contrarrevolucionario observa los asuntos humanos a partir de las costumbres. Sólo ellas permiten distinguir un cuerpo social de una asociación de comerciantes. La democracia se revela entonces en su verdad: ella no es otra cosa que la extensión en el mundo político de los reglamentos de una asociación privada de mercaderes, en tanto que la sociedad, que no podríamos reducir a acuerdos comerciales, está entramada por las costumbres, que son la verdadera razón de las leyes.

Las costumbres son más importantes que las leyes. Es de ellas que las leyes dependen. La ley nos atañe, pero sólo en algunos momentos y en algunos aspectos. Las costumbres, semejantes al aire que respiramos, actúan sobre nosotros de una manera constante, uniforme, insensible (...). Dan a nuestra vida entera su forma y su color, según sean buenas o malas (Bonald, 1989: 557).

La transparencia es, junto con la crítica, la otra gran palabra de la Ilustración. Más allá incluso del individualismo inherente al derecho natural, la Ilustración quiere que la sociedad se instituya, que ahogue la costumbre para que se den entre los hombres relaciones puramente racionales, puramente transparentes. De ahí su culto a la ley, o más precisamente a la ley escrita. Contra esta creencia y este culto, Maistre considera que no son los hombres los que hacen las constituciones, sino la historia, o lo que es lo mismo, si queremos, «el pueblo». A condición de considerar que el pueblo no es el producto jurídico del acuerdo de las voluntades individuales, sino un alma colectiva viviente. No es entonces ni el

Gobierno ni la asamblea ni incluso la soberanía los que hacen las leyes, y menos aún las leyes fundamentales. Son las costumbres. Es decir, ese pueblo singular con sus costumbres, sus valores, su genio:

¿Diremos que el Gobierno hace las costumbres? Yo lo niego expresamente. Son las costumbres, por el contrario, las que hacen los gobiernos; unas y otro, sin duda se asisten mutuamente y constituyen lo que podríamos llamar un círculo virtuoso; pero el primer impulso, el principio generador, parte siempre de las costumbres y del carácter nacional (Maistre, 1989: 81).

La opacidad del sentimiento que constituye la sociedad procede de la sedimentación de los largos tiempos que modelamos continuamente. Tampoco el terror es una consecuencia fortuita de la revolución, sino que es su verdad, su razón de ser en la medida en que la revolución no tiene otra realidad positiva que su gesto de ruptura en relación con el pasado, gesto en que se agota totalmente. Y es en tanto que ella (la revolución) niega el pasado que se constituye en un evento psíquico; lejos de abrogar solamente las leyes caducas e injustas, de contentarse con abolir los privilegios, de ridiculizar las viejas costumbres, hace tabla rasa del pasado y quebranta el entendimiento humano. La Revolución francesa es esa tragedia que pone en juego, para Burke, a la humanidad entera, y que extiende su influencia hasta sobre la constitución del entendimiento humano, puesto que estropea la naturaleza social del hombre donde ha revelado que no tenía más realidad que la histórica. Radicalmente mala en su principio, la revolución lo es en tanto que rompe brutalmente con la constitución temporal que constituye el propio contenido del ser humano. Al abolir el tiempo, es el alma lo que ella ha abolido.

Contra el individualismo al estilo de Hobbes, pero también contra las primeras reacciones al pensamiento hobbesiano que fundamentan la relación social sobre el sentido moral o sobre la simpatía, la contrarrevolución rehabilita la tesis aristotélica según la cual el hombre es por naturaleza un animal social, es decir, un animal que no existe sino en el todo que lo precede y lo envuelve.

Comprendemos entonces el valor que los pensadores contrarrevolucionarios confieren a la religión y más precisamente a lo que hay de insoportable para la Ilustración en el interior de la religión, a saber, el carácter oscuro de las creencias y de los prejuicios. Haciendo abstracción de su verdad, la religión vale de todas formas como prejuicio, porque el hombre, cuya naturaleza es histórica, no es sino un tejido de prejuicios. La razón reside en el prejuicio porque sólo es efectiva en la sociedad. Inmortal, el cuerpo colectivo ha acumulado un fondo de sabiduría que aunque parezca absurda a la «razón razonante» no es menos una razón muy real, como conjunto de leyes, de máximas, de preceptos y de reglas, expresiones espirituales de un organismo que constituye el espíritu de una nación.

En lugar de sacudir todos los viejos prejuicios, nosotros [los Británicos] los conservamos por el contrario con ternura; e incluso yo agregaría, para nuestra gran vergüenza, que nosotros los amamos porque son prejuicios, y que mientras más tiempo han reinado estos prejuicios y más se han difundido, más los amamos. Es por lo que tememos exponer al hombre a vivir y a no comerciar con sus semejantes, no disponiendo sino de su propio fondo de razón, y ello porque sospechamos que en cada uno de nosotros ese fondo es pequeño y que los hombres harían mejor en tener recursos que los guiaran a la banca general y al capital constituido por las naciones y por los siglos. (...) Vale más guardar el prejuicio con lo que contiene de razón que deshacerse de la envoltura para no guardar sino la razón totalmente desnuda (Burke, 2004: 110).

La ausencia del prejuicio desmantela el espíritu, lo vacía de su sustancia sin poder llenarlo de una moral racional. La envoltura sentimental es más importante que el núcleo racional, porque el hombre, como ser social, es antes que nada, y en su mayor parte, un ser de afectos. Al destruir la sociedad, la revolución ha revelado su naturaleza, que se revela como no siendo otra cosa que la transmisión generacional, de manera que no pertenece a la voluntad de los hombres constituir la sociedad. La constitución es, en efecto, la propia estructura social; es el conjunto de las relaciones sociales

que manan de la naturaleza humana. Es por lo que Bonald escribe que «el hombre no puede dar una constitución a la sociedad religiosa o política, de igual modo que no puede dar el peso a los cuerpos» (Bonald, 1843: 1).

EL PODER Y LA SOBERANÍA

En estas condiciones, ¿de dónde procede el poder, si no proviene de un contrato racional propuesto entre los hombres y que les constituye, por este mismo hecho, en ciudadanos? Para los pensadores de la contrarrevolución, el poder político debe ser entendido a la vez en su inmanencia respecto a la sociedad a la que sostiene, atravesándola de lado a lado, y en su trascendencia con respecto a la sociedad que él (el poder político) domina. Luego, contrariamente a las apariencias, un poder tal no es despótico; contrariamente al poder abstracto de una pretendida soberanía popular impensable por completo en los hechos. Abajo, Bonald y Maistre coinciden:

Si queremos que la soberanía resida en el pueblo, en el sentido de que tiene el derecho de hacer las leyes, encontramos que en ninguna parte el pueblo ha hecho las leyes, que es incluso imposible que un pueblo haga las leyes, y que no ha hecho nunca y que no puede hacer jamás otra cosa que adoptar las leyes hechas por un hombre llamado por esta razón legislador. Luego adoptar las leyes hechas por un hombre es obedecerle, y obedecer no es ser soberano, sino sujeto y puede que esclavo. Finalmente, si se pretende que la soberanía reside en el pueblo, en el sentido de que el pueblo delega el ejercicio nombrando a aquellos que desempeñan las diversas funciones, encontramos que el pueblo no nombra a nadie y no puede nombrar a quien sea, sino solamente a un número convenido de individuos que hemos convenido llamar pueblo, nombrando individualmente a quien bien les parece, observando ciertas formas públicas o secretas las cuales hemos igualmente convenido (Bonald, 1843: 18-19).

El pueblo es soberano, decimos; ¿y de quién? De sí mismo aparentemente. El pueblo es entonces sujeto. Seguramente, hay aquí algún equívoco, si no es un error, porque el pueblo que comanda (gobierna) no es el pueblo que obedece. Es suficiente entonces con enunciar la proposición general «el pueblo es soberano» para sentir que requiere un comentario. Tal comentario no se hará esperar, al menos en el sistema francés. El pueblo ejerce su soberanía por medio de sus representantes. Esto comienza a entenderse. El pueblo es un soberano que no puede ejercer la soberanía (Maistre, 1992: 92).

En ninguna parte el pueblo es, ni jamás ha sido, ni podría ser, soberano. La democracia no sólo no existe, sino que ni siquiera puede ser pensada. Igualmente, Maistre no deja de precisar que, en realidad, lo que los demócratas entienden por democracia o soberanía popular designa una cosa completamente diferente a lo que envuelve (implica) el concepto puro de democracia, a saber, o bien el sistema representativo de las repúblicas modernas, o bien la «democracia» de la repúblicas antiguas; y Maistre, de acuerdo aquí con el liberal Constant, muestra que los regímenes populares del mundo antiguo fueron los más duros que hayan existido jamás, y que la libertad antigua, no teniendo en verdad sino un lazo de homonimia con la libertad moderna, no podría servirle de modelo. Puesto que la soberanía popular es una contradicción en los términos, la democracia no es en verdad ninguna otra cosa que el poder de una parte sobre la otra. Y si como mucho pudiera encontrarse un acuerdo unánime, no expresaría la voluntad general, sino solamente el encuentro de todas las voluntades particulares (Pranchère, 2004).

Se muestra así que el problema cardinal del pensamiento político clásico, aquel del principio en cuyo nombre los individuos iguales por naturaleza pueden verse escindidos en gobernantes y gobernados, es un falso problema. El individualismo ha llevado naturalmente a los filósofos a confundir el poder y la soberanía, de modo que, según Bonald, por ejemplo, toda sociedad supone, para ser constituida, que el poder y la soberanía sean distintos. Así, no

hay soberano, no hay sino la soberanía sin soberano. La soberanía no es el atributo de una persona, tampoco ha sido delegada al monarca por Dios; expresa la ley fundamental de toda sociedad, es decir, el principio de su conservación. El crimen revolucionario no consiste entonces en dar al pueblo la soberanía del rey (puesto que éste último no la detentaba), sino en rebajar la soberanía al poder. Así, habiendo perdido el lugar de la soberanía, el poder deviene mecánicamente violencia pura. Habiendo creído que el poder era soberano y que el soberano tenía el poder, los revolucionarios rechazaron el dominio de uno sólo –el monarca–, sin ver que no había otra alternativa, porque a la dominación de uno sólo no se la puede sustituir por la de todos, esto constituye una contradicción en los términos. De modo que en esta obra maestra política tuvieron el éxito de instaurar por el derecho el estado de guerra perpetua de unos contra otros. El individualismo es llevado entonces a esta alternativa mortal: o bien, fiel a sí mismo, llama a todos los hombres a destruirse entre ellos, o bien reconoce la necesidad de la dominación y se niega a sí mismo.

La experiencia trágica de la revolución ha demostrado entonces que el campo social no está polarizado entre los poseedores del poder y aquellos que lo sufren, y que es necesario entonces pensarlo de otra manera. Para Bonald, la sociedad no está dividida entre los detentadores del poder y los sujetos, sino que está unificada por la articulación de los tres vectores que no tienen sentido sino relativamente uno con el otro: el poder, el ministro, el sujeto. De ahí que, la necesidad lo exige, la tríada se engendre naturalmente, porque es absolutamente requerida para la conservación del grupo, lo que da a entender que el poder emerge también de manera natural, espontáneamente, y que por lo tanto es bueno que haya poder y una jerarquía en el seno de lo social, a fin de evitar toda forma de anarquía. La dominación del rey es entonces, a la vez, buena y natural: él es el centro de todo, persona social por excelencia que personifica la sociedad y le da un sentido, permitiendo a sus sujetos reconocerse en él y relacionarse unos con otros. El poder no tiene sólo una función policial o la de tratar de evitar que los hombres se devoren unos a otros, sino que también es el órgano de su amor mutuo. Es por lo que la religión debe dar remate (cima) absolutamente a la constitución política, porque sin ella el poder permanece despótico y no contiene ningún elemento

espiritual. Estamos lejos del liberalismo, que invoca una separación estricta de las esferas política y religiosa.

En Maistre, el análisis del poder aparece más complejo y su naturaleza más problemática que en Bonald, porque el poder podría siempre tender hacia el absolutismo más total. Y dado que la soberanía es absoluta, es trascendente a la sociedad. Contra los pensadores de la monarquía que buscan distinguir lo absoluto del poder del despotismo, Maistre los identifica resueltamente:

Toda especie de soberanía es absoluta por su naturaleza; se la ponga sobre una o sobre muchas cabezas; aunque dividamos, aunque organicemos los poderes como queramos: habrá siempre en último análisis un poder absoluto que podrá hacer el mal impunemente, que será entonces despótico bajo este punto de vista, con toda la fuerza del término, y contra el cual no habrá otra salida que la de la insurrección (Maistre, 1992: 179).

Los contrarrevolucionarios son entonces a la vez pensadores del continuum social y de la absoluta trascendencia del poder soberano. Como el cuerpo social no llegará jamás a autorregularse, el poder es necesario para poner allí buen orden. En realidad, Maistre no formula la pregunta para saber a quién pertenece el poder, porque el poder establecido es siempre legítimo. Hace la pregunta para saber cuándo deviene legítimo, «pregunta terrible que hay que dejar al juicio de Dios» (Maistre, 1854: 461). Uno no podría decir más sutilmente que el despotismo es la ley principal de la política.

A este nivel hay que reconocer a los contrarrevolucionarios no sólo lo acertado de su análisis con respecto a que el fracaso revolucionario haya consistido en confundir la democracia antigua con la moderna, sino, más globalmente, la finura de su comprensión del fenómeno político en general. Para ellos, en efecto, el conflicto está en el corazón de la dinámica social, y el final de las desigualdades no se decreta por una asamblea, sea la que sea. Al insistir sobre la importancia de la división y de la desigualdad como productores de política, al recordar que esta división estaba todavía

más acentuada en el régimen burgués, a pesar de su ocultamiento teórico, ejercido en nombre de los derechos del hombre, también han anticipado la visión marxista del orden social. Porque, igual que en Marx, la política ha de comprenderse a partir de un conflicto social insuperable, de un orden desagarrado, y ahí el capitalismo hace manifiesto el desgarramiento al distinguir como nunca a los dominadores y a los dominados, al mismo tiempo que niega teóricamente tal desgarramiento, pues profesa que los intereses de los poseedores y de los trabajadores son los mismos, o que el Estado está al servicio de todos los ciudadanos, y no de los más ricos entre ellos. Algo que constituye el fundamento de la ideología burguesa, que desea pensar la sociedad bajo la forma de la unidad. El problema está en que en lugar de ver en esta división de la sociedad consigo misma un carácter necesario del orden social –como sí lo han hecho los contrarrevolucionarios– Marx lo ha visto más bien como un efecto transitorio que desaparecería con el fin de la lucha de clases y el establecimiento de una sociedad sin divisiones.

Ahora bien, los contrarrevolucionarios veían en tal idea el propio principio de un proyecto tiránico, o totalitario, por emplear un término que ellos no conocieron. Esta dimensión totalitaria es cierto que existe en Marx, puesto que él desea reducir la dimensión conflictiva de la sociedad a una unidad creada por la colectivización de los medios de producción. De esta manera se suprimirían las divisiones sociales, y con ellas –claro está– las clases sociales. Para lograr esto, la fase de transición supone la creación de un Estado total. Es decir, que refleje la voluntad del pueblo, porque el Estado no es otro que el pueblo. Lo que supone, a la inversa, que el pueblo sea uno, para poder estar mediatizado por una estructura que es su emanación política. La tentación totalitaria, por lo tanto, intenta conseguir la unidad profunda de lo social, y esta tentación ha estado operando tanto en el nazismo como en el comunismo, porque en los dos casos se trataba de obtener la unidad social. La lucha de clases desaparecía en la izquierda por la colectivización de los medios de producción, y en la derecha era sustituida por un complot judeo-bolchevique. Los medios utilizados eran a veces bastante parecidos. El Estado fascista y el comunista se adjudicaban el control de la totalidad de la vida social y rechazaban toda distinción entre el Estado y la sociedad civil.

A partir del rechazo del conflicto inscrito en la ideología burguesa, el Estado fascista se une al Estado que se supone que realiza el comunismo en una misma afirmación de la identidad de la sociedad consigo misma, sea bajo la forma de la unidad de la sociedad con su querer político encarnado en el Estado, o bajo la forma de la convergencia de intereses y de aspiraciones del conjunto de los agentes sociales. Tanto en un caso como en el otro surgen regímenes fundados igualmente sobre la ambición de eliminar el conflicto o de superar la división de la sociedad. Por eso está justificado hablar de una complementaridad del fascismo y del comunismo. Sería absurdo confundirlos o intentar que se superpusieran. Sería aberrante no ponerlos en relación. No es por casualidad que son hijos del mismo siglo, y son de hecho el producto de una misma sociedad, de la que expresan cada uno a su manera la tendencia irreprimible a desconocerse (Gauchet, 2005: 443).

Ahora bien, tanto en un caso como en el otro, el proyecto totalitario de la supresión de la división social no es solamente un fracaso, supone también un retorno completo de la ambición que se exhibe, lo que justifica una violencia generalizada para intentar disimularla. En el caso del fascismo, las divisiones anteriores de la sociedad pasada perduran porque el Estado nazi no se ha dado como misión el suprimirlas, pero no encuentran la manera de expresarse públicamente y se encuentran sometidas al imperativo de unidad proclamado desde lo alto. En el caso del comunismo, la división no ha desaparecido. Ha cambiado de naturaleza. Ya no opone a burgueses y proletarios, sino a miembros del aparato y al pueblo. Pero en los dos casos el antagonismo persiste en realidad, incluso si se lo niega teóricamente o se lo prohíbe prácticamente.

La importancia del acontecimiento totalitario es lo que nos enseña sobre la sociedad democrática. Esta última también está atravesada por una división que ella intenta bien que mal ocultar, pero que en todo caso rechaza reducir a una unidad política real. De manera sin duda inconsciente la sociedad burguesa ha aceptado que en su seno se despliegue la división social, aunque esto convierta en caduca la idea de una armonía social, como si ella «supiera» de los peligros de una reducción de esta división que instaura el poder. En el fondo, lo que nos enseña la experiencia totalitaria –lección que los

contrarrevolucionarios ya habían obtenido– es que la división no es de orden económico o social, porque la desaparición de los capitalistas no ha hecho desaparecer la división, sino que es intrínsecamente política. Es decir, que toda sociedad está constituida por la separación del poder que le deviene exterior y por el conflicto de individuos y de grupos que desean ejercer este poder en su beneficio.

La experiencia totalitaria nos proporciona por tanto una clave para comprender la naturaleza del poder. Es un establecimiento simbólico que tiene sentido para la comunidad y que le proporciona a su vez sentido. Es también una instancia reguladora y efectiva que se impone bajo la forma de ley a los intereses particulares y que se dota de medios para hacerla respetar. Es, en fin, el lugar del saber sobre la sociedad que autoriza las tomas de decisión que comprometen su futuro. Esta definición del poder como lo otro de la sociedad explica sin duda por qué las sociedades humanas han preferido situar esta imagen de alteridad del lado de lo divino o de lo ancestral en vez de asumirla, y por qué el totalitarismo ha podido imponerse tan fácilmente, al verterse dentro de una estructura de exterioridad ya existente, pero sin comprender la necesidad de una tal exterioridad. El fracaso totalitario es el de querer reabsorber, negar, borrar la diferencia, sin embargo fundamental a la existencia de una sociedad, y aspirar a reabsorberla enteramente. Desde entonces no hay nada de exterioridad al poder, y si Dios ha muerto todo está permitido. Es así que se explican las violencias sin límite de los regímenes totalitarios, porque ellos mismos son la ley y pueden por lo tanto autorizarlo todo.

La experiencia totalitaria nos enseña también que la división necesaria de la sociedad dentro de sí, lejos de llevarla a su ruina, es un fundamento esencial de ella misma, puesto que permite un debate contradictorio sobre la organización social tal como ella se presenta, lo que no impide a los oponentes en cuestión el sentirse miembros de la misma comunidad e interesados igualmente por su futuro. A la inversa del régimen totalitario, la sociedad democrática es una sociedad verdadera, y ello a partir del hecho de que prohíbe a un grupo particular afirmar la verdad de lo social o de captar en su provecho el sentido último de la existencia comunitaria. Y esta división social entre clases con intereses divergentes es igualmente

productora de futuro: la sociedad democrática es una sociedad viva, abierta, indeterminada. Es lo opuesto de la sociedad totalitaria, que no tiene vida ni aperturas, que está plenamente determinada y que no deja ningún espacio político a aquellos que la componen. Ciertamente, la propia idea de que toda sociedad incorpora necesariamente en sí misma una forma de dominación específica –algo que se explica por una división social insuperable– puede parecer chocante, y se comprende entonces la tentación totalitaria. Mas al mismo tiempo esta experiencia totalitaria nos ha enseñado a su vez que no existe otra sociedad viable y en la que se pueda vivir sino aquella fundada sobre la necesidad del poder y del conflicto. Aquello que Bonald y Maistre habían ya comprendido obteniendo las lecciones del terror, pero sin llegar a explicitar su lado positivo, a saber, que la democracia podía ser también un régimen viable si aceptaba reconocer la división que recorre lo social, y más que pretender aniquilarla se proponía como su única misión el reducirla.

PUEBLO Y ARISTOCRACIA

Un vínculo social hecho de apegos y de costumbres, una sociedad jerarquizada a la que repugna la igualdad de los individuos, un poder dominador y fuerte, una religión que santifica todo, éstos son los rasgos, profundamente extraños al liberalismo, que dibujan los contornos del pensamiento contrarrevolucionario. Si fuera necesario encontrar un lazo de unidad detrás de sus divergencias en este movimiento intelectual, podríamos decir que es su intuición filosófica profunda, alrededor de la cual se ordenan los sistemas, de que no hay pueblo sin aristocracia. Un pueblo sin aristocracia no es más que una masa de intereses que combaten. La democracia da la prueba de ello a pesar de sí misma, puesto que el poder del pueblo que ella exhibe esconde mal el advenimiento de una nueva aristocracia, la peor que jamás haya existido, la de los ricos. A su manera, los pensadores contrarrevolucionarios anticipan este odio al burgués que François Furet ha mostrado muy bien que impregnaba todo el siglo XIX y que ha sido en parte responsable de

los totalitarismos del siglo siguiente. Lo que explica además que dos movimientos tan diametralmente opuestos como el nazismo y el comunismo hayan podido ser aliados por un día contra un enemigo común. Asimismo, este odio explica en parte la seducción que han ejercido no solamente sobre las masas sino también sobre un gran número de intelectuales que no se reconocían en la sociedad burguesa (Furet, 1995). Ahí está, además, para Furet, el rasgo explicativo profundo de la adhesión de los intelectuales, que permanecería incomprensible sin este odio a la burguesía, y que explica su ceguera tan general como sorprendente, puesto que la figura del intelectual está normalmente asociada a la resistencia contra toda forma de ideología y de extremismo.

Burke, Maistre y Bonald han sido los primeros en ver los problemas planteados por esta nueva aristocracia, los han denunciado, y los tres han considerado que ninguna aristocracia es más dura que la del dinero, precisamente porque ninguna ficción caballeresca o religiosa, ninguna nobleza, ningún prejuicio, vendrían a amortiguar la dureza de un poder completamente material. Es un leitmotiv de la obra de Maistre decir que sin la veneración, aunque fuera ficticia, por la nobleza, la sacralidad del rey, el poder reducido a su ejercicio puro es pura brutalidad. Si uno acepta obedecer a quien estima superior, no acepta sin impaciencia obedecer a los ricos. En verdad, una sociedad es y no puede ser sino aristocrática.

Una aristocracia sólo es buena si, siendo rica, no es por la riqueza por lo que es aristocrática, sino por su dignidad. Es necesario por ello que el pueblo no la envidie, sino que le parezca de otra naturaleza. Es a este precio que las riquezas se mantendrán en segundo lugar. Solamente una aristocracia que se distingue por el rango y no por la fortuna permite disimular la rudeza de las diferencias materiales. Para Burke, detrás de la nivelación aparente que presenta, la igualdad representa un verdadero trastorno, que pone en alto lo que debería estar abajo y que promueve así la nueva aristocracia de los comerciantes. Para Bonald, no hay otro dios en el mundo democrático que el dios de las riquezas. Es por lo que la democracia es a sus ojos una aristocracia de la burguesía. La sociedad está correctamente constituida hasta que la riqueza se conjuga con el servicio público, porque el noble santifica su riqueza poniéndola a disposición del pueblo. La prueba es que, según lo ve,

una familia común que pasa a la nobleza se avoca a la ruina:

Porque no hay para una familia medio más seguro de empobrecerse que ennoblecerse, y eso debe ser así porque todo otro deseo que el del honor, toda otra liga que tenga la sociedad debe ser desconocida en una familia social, y que es moral y políticamente útil que haya en una sociedad alguna cosa que el hombre estime más que el dinero (Bonald, 1880: 347).

Para Bonald, la ruina de las familias nobles permite la igualdad de todas las familias en la larga duración de la nación. Cuando una familia se enriquece por el comercio aspira al ennoblecimiento, que obtiene en un Estado constituido. Pero su servicio termina por arruinarla, entra insensiblemente en la oscuridad, en tanto que una nueva familia común se ennoblece. En sus Considérations sur la noblesse (1815), Bonald reflexiona sobre las condiciones de emergencia de una nueva nobleza, capaz de estrangular a la aristocracia del dinero, y que se requeriría en un régimen social democrático para sustituir a las familias aristocráticas (formaciones sociales espontáneas desparecidas en lo sucesivo). Esta nobleza constituida por los cuerpos administrativos de elite formados por el Estado sería el antídoto al veneno democrático. La alternativa real no se da entonces entre la democracia y la aristocracia, sino entre una aristocracia noble y una aristocracia burguesa. El único problema político real consiste entonces en definir lo que es una buena aristocracia. La función de la aristocracia es la de servir al pueblo, lo que no es posible si no atiende al enriquecimiento de su servicio. A la inversa, la aristocracia burguesa, no conociendo ni amando sino la riqueza, es una aristocracia vergonzante, que se niega como aristocracia y que, porque es de hecho una superioridad que se niega de derecho, no puede sino suscitar el odio de clase y ser percibida, «a partir de sus propios valores», como injusta. Minada por esta contradicción, ella hace del conflicto su destino. La lucha de clases es una creación burguesa.

En conclusión, vemos que lo que le falta al mundo burgués que emerge bajo los ojos entristecidos de Burke, Bonald y Maistre es,

finalmente, el pueblo, más aún que el rey, los nobles y los sacerdotes. No hay pueblo sin un soberano que lo trascienda, porque expresa la propia estructura. No hay pueblo sin una aristocracia que se dedique a su protección, a su servicio, a su elevación. El poder burgués, que nace, es un mundo sin pueblo, un mundo en el que denuncian la dominación desnuda, porque es injustificada e injustificable según sus propios principios, los cuales postulan un tipo de igualdad que contradice sus modalidades reales de ejercicio. A sus ojos, lejos de promover la igualdad, el mundo burgués que ha ganado la partida desde 1789 no puede sino exacerbar el odio social, puesto que al no apoyarse apoyándose sino sobre el interés, separa sin distinguir.

BIBLIOGRAFÍA

BONALD, Louis de (1989): «Première lettre sur une paix régicide», en Réflexions sur la Révolution de France, París, Hachette.

— (1880): «Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontré par le raisonnement et par l'histoire», t. II, en Oeuvres de M. Bonald, t. II, París, Librairie Bloud et Barral.

— (1843): «Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, démontré par le raisonnement et par l'histoire», t. I, en Oeuvres de M. Bonald, t. XII, París, Librairie Adrien Le Clère.

BURKE, Edmond (2004): Réflexions sur la Révolution de France, París, Hachette.

FURET, François (1995): Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle, París, Calmann Lévy.

GAUCHET, Marcel (2005): La condition politique, París, Gallimard.

MAISTRE, Joseph de (1992): De la Souveraineté du peuple, París, Presses Universitaires de France.

— (1989): «Trois fragments sur la France», en Écrits sur la Révolution, París, Presses Universitaires de France.

— (1854): Du Pape, París, J.-B. Pélagaud.

PRANCHÈRE, Jean-Yves (2004): L'autorité contre les Lumières. La philosophie de Joseph de Maistre, Génova, Droz.

LA ENFERMEDAD DEL FILÓSOFO:

LA CRÍTICA A LA RAZÓN ABSTRACTA

A PROPÓSITO DE LA REVOLUCIÓN FRANCESA

Cinta Canterla

Universidad Pablo de Olavide

En Derechos del Hombre Paine establece su crítica a las opiniones vertidas por Burke en su libro Reflexiones sobre la Revolución en Francia. La argumentación está basada en un criterio valorativo central, la racionalidad, reclamando para sus reflexiones, que pretende serenas y desprejuiciadas, tal atributo y declarando como error, irracionalidad,[1] incoherencia,[2] locura[3] y extravío de la imaginación[4] lo argumentado por Burke. Del mismo modo, Paine califica de irracionales[5] los gobiernos arbitrarios y despóticos que se basan en la detentación del poder por unos pocos, considerando en cambio conforme a la racionalidad los principios según los cuales todos los hombres son creados por Dios iguales, sin diferencias ni jerarquías basadas en la excelencia de unos pocos, y están legitimados para establecer un pacto social, elaborar una constitución, acordar democráticamente la forma de gobierno que quieren darse y participar activamente en la política.

A lo largo de las páginas de su obra Paine sigue siempre el mismo procedimiento: argumentar las incoherencias de las posiciones opuestas[6] mostrándolas absurdas y contrarias a la razón.[7] En su opinión, la Revolución francesa reposa en una consideración racional de los Derechos del Hombre que tiene por finalidad su regeneración (cf. Paine, 1984: 14 y 44). Por tanto, declara irracionales el mantenimiento de privilegios, las argumentaciones relativas a la necesidad de un poder que otorgue competencia política sólo a los que detentan supuestamente la sabiduría, la violencia ejercida sobre los cuerpos de los individuos (ejecuciones, torturas, abusos) por el poder arbitrario y cualquier otra forma de

atentado a la integridad y a la libertad, incluida la de «mente» y «palabra».

Ésta es la razón de que califique de nihilismo antihumanista el hecho de que los gobiernos hereditarios traten a las personas como meros animales, y no sólo al pueblo, también a los notables de la aristocracia e incluso al propio monarca, puesto que la excelencia les viene de la mera generación material del cuerpo y no del mérito moral:

Los reyes no se suceden los unos a los otros como seres racionales, sino como animales. No importa cuáles sean sus condiciones mentales o morales (...). Para ser un mecánico corriente hace falta tener un cierto talento, pero para ser rey no hace falta más que la figura animal de hombre: una especie de autómata que respire. Esta superstición puede durar todavía unos años, pero no puede resistir mucho tiempo al despertar de la razón y del interés entre los hombres (Paine, 1984: 178 y 180).

Todo gobierno hereditario es tiránico por naturaleza. Una corona hereditaria, un trono hereditario o el nombre fantasioso que se le dé a esas cosas no tienen más explicación plausible que la de que la humanidad es una propiedad heredable. Heredar un gobierno es heredar personas, como si fuesen vacas u ovejas (Paine, 1984: 177).

Así pues, y teniendo presente todas las argumentaciones anteriores, puede decirse en resumen que Paine considera irracional, situándose en un plano metacrítico, el propio criterio de demarcación racional/irracional que utiliza Burke en sus Reflexiones sobre la Revolución en Francia, acusándolo de hacer mala filosofía al abusar de la razón para justificar las injusticias históricas. Una filosofía que, desde la posición supuestamente desprejuiciada y aséptica de la mera consideración abstracta de las cosas, estaría olvidándose de las miserias reales de la población, mirando con suficiencia por encima de ella.

Para Paine, Burke está con ello cayendo en uno de los más comunes defectos de los intelectuales, especialmente de una especie muy concreta de filósofos: alejarse de la razón natural, un sentido común basado en la compasión y el amor de sí para el que los problemas de la vida (la dignidad, la libertad, el acceso a los recursos de todos, las miserias, etc.) son perentorios, dejándose extraviar con un lenguaje abstracto –experto, ampuloso, retórico– que impide llegar a las propias cosas. Pero lo que es aún más llamativo: parte de esos mismos argumentos se los dedica a su vez el propio Burke – aunque a veces un poco traídos por los pelos– a la filosofía política de la Revolución francesa en 1790. Burke estaría, así, de un lado criticado y de otro incidiendo en un defecto ya denunciado por él mismo en una obra de juventud, Vindicación de la sociedad natural, y que sería común a ciertos filósofos: justificar la violencia del poder con argumentaciones abstractas destinadas a encubrir el abuso. El joven Burke, el de las Reflexiones, y Paine comparten, pues, cada uno a su manera, considerar intelectualmente avanzado la denuncia de la mala práctica encubierta bajo el modo de concebir la razón de una parte de la Ilustración: la que reduce racionalidad a racionalidad abstracta.

Una racionalidad abstracta que cada uno identifica con un modo de hacer filosofía: para Paine, en concreto, es la de Burke en Reflexiones, aquélla a la que pesaría más la realidad histórica que la originaria, la que consideraría justa y verdadera la sociedad actual sin considerar su artificio opresor sobre la verdadera naturaleza humana, la que se cegaría con un lenguaje escolástico de autoridades, presentes o pasadas, incapaz de una visión ingenua y desprejuiciada del mundo. Es en este marco, pues, en el que Paine llama a Burke razonador monárquico (cf. Paine, 1984: 118) y metafísico, criticando la abstracción de sus planteamientos, que le impiden ver las miserias humanas y compadecerse (cf. Paine, 1984: 171). El elitismo de este hiperracionalismo que se separa tanto de la vida y la existencia que acaba confundiendo las condiciones naturales y las históricas no se le escapa a Paine, reparando en que la retórica de Burke en Reflexiones tiene más la intención de frenar el avance del conocimiento que la de extender la razón a todos. Empeño vano y contradictorio, en su opinión, en una época ilustrada (cf. Paine, 1984: 149):[8]

Pero parece que el Sr. Burke estaba al tanto de esta posible réplica y se ha tomado el cuidado de protegerse contra ella, al hacer que el gobierno no sólo sea un artificio de la sabiduría humana, sino un monopolio de la sabiduría. Pone a la nación como una serie de bobos, de un lado, y a su gobierno de la sabiduría, todos ellos sabios de Gotham, del otro (...) (Paine, 1984: 117).

Las opiniones acerca del gobierno están cambiando rápidamente en todos los países. Las revoluciones de América y de Francia han arrojado sobre el mundo una luz que llega hasta el hombre. El enorme costo de los gobiernos ha impulsado a la gente a pensar, al hacer que perciba las cosas, y cuando el velo empieza a rasgarse, no permite reparación. La ignorancia tiene un carácter peculiar: una vez que se disipa es imposible restablecerla (...). Los medios deben consistir en una aniquilación del conocimiento, y todavía no se ha descubierto cómo hacer que el hombre desaprenda lo que sabe o que despiense lo que ha aprendido (Paine, 1984: 119).

Para el filósofo inglés los prejuicios han de ser sometidos a la razón y la reflexión: la costumbre o el hábito de un prejuicio no convierte un pensamiento o una práctica en justo ni verdadero, por lo que no puede argumentarse a favor de un gobierno amparándose en la antigüedad de una tradición. Y para que los hombres se liberen de los prejuicios hace falta ilustración:

En cuanto a los prejuicios que tienen los hombres debidos a la educación y la costumbre, favorable a una forma o a un sistema de gobierno determinados, esos prejuicios tienen todavía que pasar la prueba de la razón y la reflexión (...) Cabría decir que hasta que los hombres piensen por sí mismos, todos es prejuicio y no opinión, pues no es opinión sino aquello que es producto de la razón y la reflexión (Paine, 1984: 160).

Pero, curiosamente, si nos remitimos al escrito de Burke, la argumentación epistémica contra los argumentos de los filósofos franceses reitera en gran parte ésta que Paine le hace a él: declara irracionales las teorías de los liberales acerca de la igualdad originaria de todos los hombres y la legitimidad de que se den a sí mismos una constitución y un gobierno, calificándolas igualmente de extravíos de la razón, de errores argumentativos, incoherencias, desviaciones de la imaginación, locura y artificio verbal (cf. Burke, 2003: 268, 272, 321, 325, 326 y 330, entre otras). Igualmente, utiliza los calificativos metafísico, razón abstractiva y mecánica, matemático, etc., para denunciar el formalismo abstracto de unos planteamientos que, en su opinión, se alejan del hombre real[9] (sobre las referencias concretas a los textos de Burke en estos aspectos, cf. Canterla, 2009b).

Ciertamente, Burke y Paine se sitúan en puntos de partida diferentes en Reflexiones y Derechos. El primero considera que hay que partir del hombre histórico, mientras que para el segundo se debe hacer del hombre natural, aquel que nace y es previo a la red social que asigna méritos y excelencias o cargas y trabajos, y que posee sus derechos naturales inalienables,[10] previos a la dignidad o indignidad posteriores que le atribuyan las valoraciones sociales en un entramado histórico concreto. Pero lo que ahora nos interesa es que los criterios valorativos que acusan al contrario de racionalismo abstracto, de negación de la realidad empírica, de falta de compasión y capacidad de conmoverse, en suma, de una suerte de locura, por hiperabstracción, del filósofo se asemejan mucho: manifiestan la insatisfacción con relación a una racionalidad alejada de la vida y abstracta. Y eso es así porque en medio de los grandes cambios intelectuales y sociales, ambos autores, como otros tantos contemporáneos, fueron conscientes de la separación existente entre concepto y realidad, teoría y praxis, intelecto y vida. Es más, esta crítica a un modo de hacer una filosofía de gabinete había sido una constante en la modernidad desde el Renacimiento y la comparten otros autores coetáneos, como Hamann y Herder.

En el Elogio de la locura Erasmo criticaba ya a los filósofos que se creyesen superiores al común de los mortales debido a su capacidad

de abstracción y a la elevación intelectual de su discurso y su teoría; cuando la realidad mostraba que tenían un cuerpo mortal, como todos, que los ligaba a la irracionalidad y la naturaleza. El filósofo –señalaba en esa obra cómicamente–, por muy aislado que esté con sus papeles entre cuatro paredes, liado con su vocabulario experto y distanciado de la vida, no tiene más remedio que echar mano de la irracionalidad y la locura si quiere procrear, estando entonces a expensas, a causa de la pasión, de la parte más «ridícula» del cuerpo (el órgano sexual).

Los estoicos se creen casi dioses; pues bien, dadme uno de estos filósofos que sea tres, o cuatro y hasta seiscientas veces más estoico que los demás, e incluso a éste le haré abandonar si no la barba, signo de sabiduría, común por cierto con los machos cabríos, por lo menos el entrecejo fruncido; le haré desarrugar la frente, dejar a un lado sus dogmas diamantinos y hasta tontear y delirar un poquito. En suma, a mí, a mí sola, repito, tendrá que acudir el sabio en cuanto quiera ser padre. Mas ¿por qué no os hablaré con mayor franqueza, según es mi costumbre? Decid si son la cabeza, el pecho, la mano, la oreja, partes del cuerpo consideradas honestas, las que engendran a los dioses y a los hombres. Creo que no, antes bien es aquella otra parte tan estulta y ridícula, que no puede nombrarse sin suscitar la risa, la que propaga el género humano. Tal es el manantial sagrado de donde todas las cosas reciben la vida, mucho más ciertamente que del «número cuartenario» de Pitágoras. Pues decidme: ¿qué hombre ofrecería la cabeza al yugo del matrimonio si, como suelen esos sabios, meditase los inconvenientes que le traerá esta vida? O ¿qué mujer permitiría el acceso de un varón si conociese o considerase los peligrosos trabajos del parto o la molestia de la educación de los hijos? Pues si debéis la vida a los matrimonios y el matrimonio a la Demencia, mi acompañante, comprended cuán obligados me estáis. Además, ¿qué mujer que haya sufrido estas incomodidades una vez querría repetirlas, si no interviniese el poder del Olvido? Ni la propia Venus, diga lo que diga Lucrecio, podría esparcir su veneno, y sin el auxilio de nuestro poder sus facultades quedarían inválidas y nulas. De esta suerte, de nuestro juego desatinado y ridículo proceden también los arrogantes filósofos, a quienes han sucedido en nuestro tiempo ésos

a los que el vulgo llama monjes, y los purpurados reyes, y los sacerdotes piadosos, y los pontífices tres veces santísimos, y, en fin, toda esa turba de dioses mencionados por los poetas, tan copiosa, que apenas cabe en el Olimpo, con ser éste espaciosísimo (Erasmo, 2007: 31 y 32).

La razón de los filósofos y la vida se hallan para Erasmo diametralmente opuestos. Frente a la abstracción, el rigor, la memoria y el castigo del cuerpo propios de un modelo cultural que ve en la civilidad de las letras la cumbre del humanismo, la vida exige emoción, ceguera, piadoso olvido, sentimiento, esfuerzo físico y naturaleza. Y si bien al filósofo arrogante le parecen los demás humanos simples y sencillos, el colmo de la irracionalidad y el embrutecimiento, seres degradados en suma, desde la perspectiva de la naturaleza, en cambio, es la abstracción del filósofo lo que resulta irracional, puesto que lo enferma de melancolía, falta de sensibilidad y embotamiento. Los sabios no son para Erasmo más que locos de la locura del pueblo, como reiteraría mucho después Hamann (cf. Hamann, 1950, N II 108: 19-26): las acusaciones de racionalidad e irracionalidad, de razón sana y locura, son intercambiables según hable el intelectual o el pueblo (cf. Paine, 1984: 142-143).

El argumento del Elogio vuelve a aparecer en el Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres de Rousseau: a mayor intelectualización, más desapego del cuerpo y menos capacidad de empatía. El hombre que reflexiona –el filósofo– es un animal enfermo, aislado de la vida en su gabinete.[11] Pero esta abstracción lo lleva además a degradarse moralmente, pues lo vuelve incapaz de conmoverse con las miserias de sus semejantes:

La benevolencia y la propia amistad son, bien entendidas, productos de una piedad constante fijada sobre un objeto particular, pues desear que alguien no sufra ¿qué otra cosa es que desear que sea feliz? Aunque fuese verdad que la compasión no es otra cosa que un sentimiento que nos pone en lugar del que sufre, sentimiento oscuro y vivo en el hombre salvaje, desarrollado pero débil en el hombre

civil, ¿qué significa esta idea para lo que yo digo, si no es darle más fuerza? Efectivamente, la compasión sería tanto más enérgica cuanto el animal espectador se identificase más con el animal que sufre. Ahora bien, es evidente que esta identificación ha debido ser infinitamente más estrecha en el estado de naturaleza que en el de raciocinio. Es la razón quien engendra el amor propio y la reflexión quien lo fortalece; es ella quien repliega al hombre sobre sí mismo; es ella quien lo separa de todo lo que lo estorba o lo aflige. Es la filosofía quien aísla; es por ella que (el filósofo) dice en secreto, frente al aspecto de un hombre que sufre, «Perece tú, si tú quieres; yo estoy seguro». Sólo los peligros, en abstracto, de la sociedad entera son capaces de turbar el sueño tranquilo del filósofo y arrancarlo de su lecho. Se puede impunemente ahorcar a un semejante bajo de su ventana; no tiene que hacer otra cosa que pasar las manos por sus orejas y argumentar un poco para impedir que la naturaleza que se rebela en él vaya a identificarse con aquel que es asesinado (Rousseau, 1755: 71-73).

Burke había centrado en 1790 su crítica a la Revolución francesa en la denuncia del carácter abstracto de la filosofía política francesa, que pretendería, en su opinión, hacer de todos los hombres filósofos, pues pensaba, como ya indicase Rousseau en su Discurso sobre las ciencias y las artes, que «no es preciso hacer del hombre un filósofo antes de hacer de él un hombre» (Rousseau, 2002: 115). El concepto abstracto de hombre le parece a Burke una construcción metafísica vacía, y reclama la necesaria atención de la filosofía al hombre concreto, que para él se corresponde, como vimos, con el individuo histórico. Así pues, de un lado, le parece irracional todo gobierno que no proceda de la tradición, de una decantación natural histórica de naturaleza empírica y pragmática; de otro, acusa a la filosofía política del liberalismo representativo universal de estar basada en una concepción del hombre, de la sociedad y del pacto social abstracta, articulada en una pura razón especulativa y mecánica desprovista de cualquier contenido empírico y expresada en un lenguaje técnico vacío. En su opinión, esa filosofía alejaba los análisis políticos del verdadero hombre real, alentando intervenciones violentas artificiales para modificar la vida colectiva.

La crítica a la filosofía abstracta se nutre, en la obra de Burke, de elementos de la filosofía de Locke, Berkeley y Hume. En Reflexiones, en concreto, critica el racionalismo abstracto por olvidar la realidad empírica de los individuos, apelando a la verdadera razón –aquella sabiduría que procede de la historia y que está depositada en las élites– para declarar irracionales y afectadas de locura las argumentaciones y acciones que durante la Revolución francesa han otorgado al pueblo, a la nación, la competencia política. Burke critica la filosofía que, en su opinión, se encuentra en la base de la Revolución francesa, el enciclopedismo francés, su tendencia a un lenguaje vacío de términos abstractos y formales que pretende diseñar la realidad histórica como si de un problema matemático se tratase. Y ésa es, dice, una mala práctica de filosofía de salón, arrogante y elitista, que no tiene en cuenta la realidad de los individuos, que desprecia las tradiciones, las condiciones materiales de la vida real y que se distancia de la más elemental compasión animal entre humanos: una filosofía que justifica el ejercicio de la violencia con gran desprecio a la seguridad física de las personas y a la vida, argumentando como necesarias las matanzas de seres humanos como si fuesen animales. Exactamente la misma crítica que Paine le hará después a él.

Pero el argumento de la mala filosofía aplicado a cierta filosofía ilustrada había aparecido ya antes en la producción del filósofo irlandés. En 1756 publicó Burke, de modo anónimo, un texto atribuido a Bolingbroke titulado Vindicación de la sociedad natural.[12] En él podía leerse:

Además, el propio espíritu humano es un principio demasiado activo e inquieto para detenerse en el punto exacto de la tranquilidad. Descubre cada día una necesidad anhelante en un cuerpo que, en realidad, necesita poco. Inventa cada día una nueva regla artificial para guiar a una naturaleza que, dejada a sí misma, sería la mejor y más segura guía. Encuentra seres imaginarios que prescriben leyes imaginarias y luego suscita terrores imaginarios para apoyar la creencia en esos seres y la obediencia a las leyes. Se han dicho muchas cosas, y muy bien, sin duda, sobre la sujeción al gobierno del entendimiento en la que deberíamos mantener

nuestros cuerpos, pero no se ha dicho bastante sobre la restricción que nuestras necesidades corporales deberían imponer a las extravagantes sublimidades y excéntricos vagabundeos de nuestro espíritu. El cuerpo, o, como a algunos les gusta llamarlo, nuestra naturaleza, es más sabio a su sencillo modo y atiende sus asuntos de una manera más directa que el espíritu, con toda su ufana sutileza (Burke, 2009: 28-29).

Según el joven Burke, la naturaleza biológica dota a los seres humanos de un principio de realidad más racional y eficaz que la razón abstracta –que él llama también «razón artificial» (cf. Burke, 2009: 73)–, esto es, más acorde a la conservación y la felicidad de los individuos humanos. De ahí que en este mismo texto reflexione sobre el coste biológico, en vidas humanas, de las construcciones políticas, teóricamente necesarias para mejorar la vida de los seres humanos. La tiranía, la oligarquía, la aristocracia, la democracia, dirá en Vindicación, resultan igualmente condenables, por cuanto establecen una construcción abstracta, el Estado, que se superpone a la sociedad natural, y se convierte en un pretexto para las ambiciones personales y la guerra, la mayor de las irracionalidades.

Este argumento se reiterará igualmente en Reflexiones, donde denuncia los excesos de la Revolución francesa, en nombre del pueblo, sobre aquellos seres humanos que son despojados de su dignidad, sus propiedades y, llegado el caso, su vida:

El sentimiento humanitario y la compasión son ridiculizados y se los considera frutos de la superstición y la ignorancia. La ternura para con individuos particulares se considera una traición contra el público. La libertad se estima siempre más perfecta cuanto la propiedad se hace más insegura. Los planes para el buen orden de la sociedad futura se fraguan entre perpetrados asesinatos, masacres y confiscaciones (Burke, 2003: 116).

Esta crítica a la democracia, por la deriva del pueblo a la tiranía

sobre sus iguales y a los excesos irracionales, olvidando la virtud y el espíritu público, se encontraba ya en Burke en 1956. La democracia, dice en su escrito de juventud, dura poco y se corrompe fácilmente. Unas reflexiones que vuelven a aparecer en 1790.

De igual modo, en Vindicación aparece una clara crítica de aquellos filósofos cortesanos (cf. Burke, 2009: 50), aduladores del poder, que utilizan su entendimiento para justificar racionalmente –esto es, con argumentos abstractos construidos para salvar el caso concreto– la violencia de los que detentan el poder. La diferencia entre el escrito de 1756 y el de 1790 estribará en que en el primero carga las tintas sobre toda forma de gobierno –incluido el mixto–, aun mostrando en su prefacio una tímida manifestación pragmática de preferencia por el gobierno real –en ese momento, el inglés–, en la que no se extiende, mientras que en el segundo se centrará en la defensa de este último frente al liberalismo radical revolucionario, pues república y democracia le parecen entonces, como ya había adelantado en 1756, igual de sanguinarias que el resto de las formas de gobierno. En Vindicación Burke está analizando el poder político en general y las especies de gobierno, y en Reflexiones realiza una defensa contrarrevolucionaria de las formas políticas inglesas.

La tesis de Vindicación de la sociedad natural es que todo poder degrada al pueblo hasta el nivel del ganado, a la pura animalidad, sin que tengan los hombres entonces más valor que el de mero cuerpo. Toda construcción política se elevaría, pues, para el joven Burke, sobre los cimientos de la violencia y la explotación:

Todos lo que han escrito sobre la ciencia política coinciden, y coinciden con la experiencia, en que los gobiernos deben frecuentemente infringir las normas de la justicia para mantenerse, que la verdad debe ceder el paso al disimulo; la honestidad a la conveniencia y la propia humanidad al interés reinante. A este misterio de iniquidad se lo conoce como razón de Estado. Admito que es una razón en que no puedo penetrar (...). No puedo creer que ninguna institución agradable a la naturaleza, y apropiada a la sociedad, pudiera considerar necesario e incluso conveniente en ningún caso hacer aquello que los mejores y más valiosos instintos

de la humanidad nos advierten que evitemos. Pero no ha de sorprender que lo que se plantea en oposición al estado de naturaleza deba preservarse pisoteando la ley de la naturaleza (Burke, 2009: 47-48).

Para probar que esas sociedades vigiladas son una violación ofrecida a la naturaleza y una constricción del espíritu humano, sólo hace falta fijarse en las medidas sanguinarias e instrumentos de violencia que por doquier se usan para mantenerlas. Pasemos revista a las mazmorras, látigos, cadenas, potros, horcas que toda sociedad acumula en abundancia, con los que anualmente se ofrecen cientos de víctimas para mantener una o dos docenas en su orgullo y locura y a millones en una abyecta servidumbre y dependencia (Burke, 2009: 48).

Así pues, para el Burke de Vindicación toda forma de Estado violenta la sociedad natural y, por tanto, sojuzga a los individuos. De ahí que haya entonces que recurrir a una suerte de pragmatismo, aunque allí está sólo sugerido: la sabiduría histórica de la tradición.

Al comienzo de Vindicación, en la edición de 1756, Burke señalaba que la intención de la obra era examinar los fundamentos de la sociedad de modo radical, sin miedo a las consecuencias, pero que de ello no se deriva necesariamente la subversión del gobierno establecido. Podría pensarse que esta aseveración es una forma de curarse en salud practicando una suerte de autocensura, sin embargo, en la Dedicatoria de la obra de Rousseau Discurso sobre el origen y los fundamentos de las desigualdades entre los hombres encontramos una precisión muy similar, pues el autor alega allí que una república decantada por el devenir histórico como la de Ginebra tiene más valor que una construcción democrática artificial a partir de un cambio político brusco revolucionario, que entiende no añade más que violencia a la violencia del gobierno político (Rousseau, 1755: 10-11). La cuestión de la sabiduría histórica de las naciones se encuentra ya, pues, en Rousseau antes de que Burke la rentabilice en sus Reflexiones sobre la Revolución en Francia para justificar el sistema parlamentario inglés; también se encuentra en

la obra de 1756. No hay pues contradicción en este aspecto entre la Vindicación y el escrito de 1790: es sólo que en este último se centrará, ante el peligro revolucionario, en justificar el sistema político inglés. Pero la crítica a la razón abstracta y retórica de Estado adopta en Reflexiones la misma forma que tenía en 1756.

Burke afirma en su primera obra que quiere evitar en su análisis político tanto las posiciones de los fanáticos que se niegan a disolver prejuicios (cf. Burke, 2009: 30) como las de aquellos insensatos que, tras un análisis de las cosas forzosamente –dada su complejidad– incompleto y precipitado, declaran la necesidad de subvertir el Gobierno de modo imprudente. No hay que temer a la Ilustración (cf. Burke, 2009: 30-31), pero tampoco precipitarse hacia el vacío ingenuamente tras algunas falsedades ingeniosas (cf. Burke, 2009: 22 y 24). De ahí que él exponga la pretensión de hacer compatible en su obra –pensando «por medio de la razón y la naturaleza a solas» (Burke, 2009: 31)– un análisis radical que desconfía de todo sistema político con las necesarias prudencia y cautela. El prefacio añadido en la edición de 1756 reitera esta posición, arremetiendo contra la mala filosofía de cierta falsa Ilustración.

En Vindicación aparece esa crítica a cierta filosofía ilustrada en dos aspectos: por su materialismo, que reduciría al ser humano a la mera animalidad, y por su carácter retórico, esto es, el abuso de una autoridad epistémica construida mediante un discurso abstracto destinado a impresionar, lleno de falsedades ingeniosas que se aseguran el aplauso en la ingenuidad del auditorio (cf. Burke, 2009: 22-24). Esta última práctica la considera un «abuso de la razón» (Burke, 2009: 25) y «tierra encantada de la filosofía» (Burke, 2009: 24), de un determinado modo de hacer filosofía. El mismo análisis –que en 1756 aparece referido a Bolingbroke y «otros» ilustrados,[13] según parece, ingleses– volverá a aparecer, en términos semejantes, en Reflexiones sobre la Revolución en Francia, referido a la forma de hacer filosofía de los franceses: abuso de florituras verbales abstractas desprovistas de sabiduría existencial.

De igual modo, aparece por primera vez en 1756 la crítica de cierta filosofía ilustrada en cuanto sofística,[14] una cuestión que volverá a reiterar en la obra de 1790. Este análisis adopta la forma de una

crítica lingüística, y está igualmente expuesto –ya más desarrollado– en Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello en lo que respecta a las palabras «compuestas y abstractas» y su utilización ampulosa y retórica: dado que carecen de representación simbólica que se refiera a realidades empíricas –que sí la tienen las palabras «agregadas»[15] y las «simples y abstractas»[16]–, no tienen sino un valor pragmático, discursivo e incluso retórico,[17] que las vincula a las pasiones:

Empezaré con la tercera clase de palabras; las compuestas y abstractas como la virtud, el honor, la persuasión y la docilidad. Con respecto a éstas, estoy convencido de que, cualquiera que sea el poder que tengan sobre las pasiones, no lo derivan de ninguna representación provocada en la mente de las cosas por las que figuran. En tanto que composiciones, no son esencias reales, y creo que apenas causan ninguna idea real (...) Tales palabras en realidad sólo son meros sonidos; pero son sonidos que al ser usados en ocasiones particulares, allí donde recibimos algo bueno, o padecemos algún daño, o vemos a otros afectados con lo bueno o lo malo; o que oímos aplicados a otras cosas o a sucesos interesantes; y al ser aplicados en tal variedad de casos, que sabemos perfectamente por costumbre a qué cosas pertenecen, producen en la mente, siempre que se mencionan, efectos similares a aquellos de cuando tienen lugar (...) Estas palabras, cuando no tienen aplicación, son inoperantes; pero cuando se utilizan palabras comúnmente destinadas para las grandes ocasiones nos afectan incluso sin el momento en el que tienen lugar. Cuando las palabras que generalmente se han aplicado así se ponen juntas sin ninguna perspectiva racional, o de tal manera que no se corresponden entre ellas, se dice que el estilo es ampuloso. Y esto requiere en varios casos que se mantenga muy buen sentido y experiencia frente a la fuerza de semejante lenguaje (...) (Burke, 2005: 202, 203 y 205).

En Vindicación Burke recogía ya la habilidad de las palabras abstractas para dar una falsa sensación de conocimiento y provocar pasiones exaltadas en mentes ingenuas. Y en ello basaba parte de

sus críticas a la democracia en su forma tanto griega como romana. En Reflexiones Burke reitera la misma crítica a la filosofía ilustrada francesa, denunciado la, en su opinión, intencionada utilización retórica de conceptos abstractos tales como hombre, derechos humanos, nación, etc., para fundar un gobierno basado en la manipulación del pueblo. Su teoría del gobierno democrático es bastante más pragmática, pero no se desdice en gran medida de lo expuesto en 1756, por cuanto considera que el nuevo gobierno revolucionario se ha ido construyendo sobre la violencia y la sangre, y esto atenta contra las personas igualmente tanto en la tiranía o en la monarquía como en la democracia. Hay, en su opinión, que seguir, pues, la vía de las reformas y no la de la revolución; pero en 1790 deja a un lado la crítica a la violencia inherente al sistema mixto inglés, lo que Paine se encargará de recordarle, volviendo contra él sus propios argumentos expuestos en Vindicación.

Tom Paine realiza su crítica en Derechos del Hombre a la obra de Burke sobre la base del argumento fundador de la teoría política de este autor, que aparece en Vindicación, y, por tanto, volverá contra éste las acusaciones de abuso de razón, de abstracción, de sofística retórica e incluso la propia crítica lingüística. También hará lo mismo con la cuestión de la degradación hacia una patología desensibilizante, en lo que a la compasión por los semejantes se refiere, de toda filosofía abstracta, y abordará igualmente la cuestión del carácter artificial del Estado y de todo gobierno, pero para sacar de ahí unas consecuencias en la dirección opuesta de Burke: en vez de justificar el parlamentarismo inglés, Paine opta por una república en el marco del sistema representativo liberal.

Paine debía de conocer bien los escritos de Burke de 1756 y 1757 (primera y segunda edición de Vindicación e Investigación sobre nuestras ideas de los sublime y lo bello) porque utiliza a propósito –veremos a continuación un ejemplo– argumentos que este último conocía bien por haberlos esgrimido él mismo: declara, como vimos, irracional y ampulosa toda su argumentación, llamándolo metafísico al servicio de los intereses conservadores y denunciando todo su discurso pretendidamente racional como una mera construcción abstracta y retórica realizada con la única intención de salvar los intereses de los poderosos. Esto es: lo acusa de llevar a

cabo «mala filosofía», aquella que se aleja de la vida e insensibiliza, en los mismos términos que él lo hacía dirigiéndose a otros. Sin descuidar volver contra él el aspecto lingüístico de la razón abstracta:

Es lógicamente, gracias a la elevada mentalidad de Francia, por lo que ha caído la tontería de los títulos. Ya ha crecido lo suficiente para no usar la ropa infantil de conde o de duque y se ha puesto los pantalones de hombre. Francia no ha nivelado, ha ascendido. Ha dejado en el suelo al enano y ha elevado al hombre. La ridiculez de una palabra sin sentido como duque, conde o marqués ha dejado de agradar. Incluso sus titulares han rechazado la jerga y al crecer han renunciado al sonajero.[18]

La mente verdadera del hombre, sedienta de su hogar natal, la sociedad, desprecia las baratijas que la separan de él. Los títulos son como los círculos que dibuja la varita del mago para contraer la esfera de la felicidad del hombre. Éste vive encerrado en la Bastilla de una palabra y contempla a distancia la vida envidiable del hombre. ¿Es, pues, de extrañar que los títulos hayan desaparecido en Francia? ¿No es más bien de extrañar que se mantengan en alguna parte? ¿Qué son? ¿Qué valor tienen y «cuál es su volumen»? Cuando pensamos o hablamos sobre un juez o un general, asociamos las ideas de cargo y de carácter, pensamos en la probidad del uno y el valor del otro; pero cuando utilizamos la palabra meramente como un título, no asociamos ideas con ella. En todo el vocabulario de Adán no hay tal cosa como un duque o un conde; tampoco podemos asociar ninguna idea a esas palabras. Imposible saber si significan fuerza o debilidad, sabiduría o estupidez, niño u hombre, jinete o caballo. ¿Qué respeto se puede tener a lo que no describe nada y no significa nada? La imaginación ha dado una figura y un carácter a centauros, sátiros y hasta toda la tribu de las hadas, pero los títulos confunden incluso a los poderes de la imaginación, y son una mera carencia quimérica de descripción (Paine, 1984: 79).

Para Paine, como para Burke en 1756, gran parte de la teoría política no hace sino argumentar artificialmente la salvaguarda del orden establecido, basándose en pasiones e intereses. Paine sostendrá en Derechos que todo gobierno es superfluo, y sólo se hace necesario allí donde los grupos humanos son demasiado extensos.[19] Distingue, como había hecho Burke en Vindicación, entre las uniones naturales de las personas que conviven en un mismo espacio –que, como Herder, llamará con toda propiedad nación– y los gobiernos, declarando que estos últimos son artificiales y en no pocas ocasiones contrarios a los intereses de las primeras. Mostrando además argumentalmente la irracionalidad y la injusticia de los gobiernos hereditarios o los mixtos, basados éstos en la representación exclusiva de la propiedad y demás privilegios igualmente transmitidos de padres a hijos: el único gobierno legítimo sería, en su opinión, aquel en el que el Estado no fuese «(...) sino una asociación nacional que actúa conforme a los principios de la sociedad» (Paine, 1984: 172).

Por ello, los principios contenidos en la Declaración de los Derechos del Hombre, al reconocer que el principio de soberanía reside esencialmente en la nación, no benefician sólo a un grupo social, sino a todos los seres humanos, pues están basados en la verdadera sociedad, sin fragmentar ya al ser humano en grupos ni categorías:

> Estos principios (...) están calculados para constituir un llamamiento a la sabiduría y a las capacidades, y a ejercerlas en bien público, y no para el enriquecimiento o el engrandecimiento de categorías determinadas de hombres o de familias. Queda abolida la soberanía monárquica, enemiga de la humanidad y fuente de desgracias, y la soberanía en sí se devuelve a su lugar natural, la nación (Paine, 1984: 147).

En Vindicación Burke veía la causa principal de la violencia presente en las guerras (una violencia que determinaba siempre las relaciones políticas externas de los estados unos con otros) en la fragmentación en grupos, nacionalidades, facciones, etc. que la sociedad política establecía en la humanidad, llamando con

nombres diferentes –otra vez los problemas del lenguaje fragmentador– a cada agrupación, perdiéndose con ello la voz general humanidad (cf. Burke, 2009: 46). Pero también en las relaciones políticas internas en el seno de los estados se fracturaba el grupo humano en distintas categorías, algunas de las cuales se consideraban más excelentes que las otras, explotando a las demás sin compasión (cf. Burke, 2009: 51). Esta separación sería la causa de la discordia, la sumisión de unos y el abuso de otros, de la adulteración de la libertad natural (cf. Burke, 2009: 48) en suma.

En 1790, en cambio, y aquí están las diferencias esenciales, clamará precisamente en contra de la idea de los revolucionarios de acabar con las distintas categorías de seres humanos, para reconstruir esa humanidad natural: no se desdice de su análisis de 1756, sino que considera como entonces que es artificial y arbitrario intentar anular por la fuerza y la violencia las diferencias de la sociedad política instaurando una nueva; pero ya no argumentará a favor del pueblo, sino de los que detentan el poder. Paine, en cambio, concibe esencial para la existencia real de los individuos que ese cambio haya acontecido mediante la Revolución francesa, argumentando a su favor para llevarlo más lejos cuanto antes. Y se siente decepcionado de que Burke, con quien había coincidido intelectualmente en otras ocasiones, abandere ahora planteamientos reaccionarios que lo hacen caer, al extremar sus posiciones en una dirección, en aquello que había criticado.

Existe un alborear de la razón que se levanta sobre el hombre, en relación con los gobiernos, que no había aparecido anteriormente. A medida que vaya expirando la barbarie de los actuales gobiernos antiguos, se irá modificando la condición moral de las naciones en sus relaciones mutuas. No se educará al hombre con la idea salvaje de considerar a su propia especie como su enemiga, porque el accidente del nacimiento trajera a los individuos a la existencia en unos países distinguidos con diferentes nombres (...) (Paine, 1984: 218).

El filósofo irlandés parece haberse olvidado con ocasión de la

Revolución francesa de la contraposición establecida por él en Vindicación entre razón artificial y razón natural, y de cómo las tiranías (sean de un individuo, un grupo de sangre o un colectivo) corrompen el entendimiento y el corazón al degradar mediante la explotación a una parte de la población. En Reflexiones Burke defiende dos tesis que desvirtúan los argumentos que se mantienen desde su primera obra y que pervivían aún en 1790: la de que existe una sabiduría histórica que se concentra sólo en algunos humanos, que son los dotados de racionalidad para el Gobierno; y la de que la concentración de propiedad privada es un indicio de excelencia. Cayendo, pues, en una «mala filosofía», puesta al servicio de los poderosos, va a utilizarse a sí mismo, esto es, a sus argumentos anarquistas juveniles, en la dirección de planteamientos políticos radicalmente reaccionarios, en cuanto que contienen afirmaciones vejatorias, degradantes y clasistas contra los desheredados. Si lo hizo obligado (con dinero de por medio) o fue su libre elección, es algo que no tiene ahora relevancia.

Paine reprochará a Burke, entonces, que utilice en Reflexiones el argumento de la necesidad de una filosofía natural que rechace la violencia y se funde en la compasión por la especie humana para denunciar los atropellos, expropiaciones y asesinatos de propietarios o beneficiarios del Antiguo Régimen durante la revolución. Él reclama, en cambio, la compasión para las miserias del pueblo (ese pueblo que en Vindicación se reconocía degradado a la condición animal), aunque con la idea clara ya de que no basta simplemente con la piedad natural para conseguir una sociedad más justa,[20] sino que es preciso utilizar la racionalidad para argumentar públicamente contra los prejuicios y los sistemas políticos que justifican las desigualdades, estableciendo además mecanismos de acceso a los recursos. Burke, por su parte, criticará la violencia ejercida por los revolucionarios sobre los propietarios. El mismo Burke que había escrito en el 56 acerca de la tiranía política:

Se considera a la mayor parte del pueblo mero rebaño de ganado y realmente no se vuelve mejor en poco tiempo; todo principio de sincero orgullo, todo sentido de la dignidad de su naturaleza se pierden con su esclavitud (...). En ese tipo de gobierno no sólo se

abusa de la naturaleza humana y se la insulta, sino que realmente queda degradada y hundida en una especie de brutalidad (...). En su mayoría los gobiernos sobre la tierra deben ser completas tiranías, imposturas, violaciones de los derechos naturales de la humanidad y peores que las más desordenadas anarquías (Burke, 2009: 51 y 52).

Así, de nuevo Paine argumentará contra el Burke reaccionario de 1790 exactamente en la línea de su escrito de juventud: mostrando que los gobiernos irracionales han de infringir las normas de la justicia para poder mantenerse, de forma que defienden (supuestamente) el derecho general a base de suprimir los derechos de los particulares (cf. Burke, 2009: 47), generando opresión y violencia. Y así se leía en Vindicación:

Para probar que esas sociedades vigiladas son una violación ofrecida a la naturaleza y una constricción del espíritu humano, sólo hace falta fijarse en las medidas sanguinarias e instrumentos de violencia que por doquier se usan para mantenerlas. Pasemos revista a las mazmorras, látigos, cadenas, potros, horcas, que toda sociedad acumula en abundancia, con los que anualmente se ofrecen cientos de víctimas para mantener a una o dos docenas en su orgullo y locura, y a millones en una abyecta servidumbre y dependencia. Hubo un tiempo en que miraba con temor reverencial esos misterios de la política, pero la época, la experiencia y la filosofía han levantado el velo (...) (Burke, 2009: 48).

Por tanto, una vez levantado ese velo, se descubre, dirá Paine, que la violencia la padece sólo una parte de la población, la desprovista de recursos. Que es precisamente la que más degradada se presenta a los ojos, pero no por su propia condición, sino como consecuencia de la deshumanización a la que la somete el sistema político:

¿Cómo es que no se ejecuta a nadie más que a los pobres? Ésa, entre otras cosas, es una prueba de lo triste de su condición. Criados sin moral, y lanzados al mundo sin perspectivas, son el sacrificio que se ofrece al vicio y a la barbarie legal. Los millones que se desperdician superfluamente en gobiernos son más que suficiente para corregir esos males y para mejorar la condición de todos los hombres de una nación que no estén confinados en los recintos de una corte. Espero hacer que ello resulte evidente según avanza esta obra. Es propio de la naturaleza de la compasión solidarizarse con la desgracia (Paine, 1984: 229).

La Revolución francesa habría venido, según Paine, a ocuparse del problema de los desheredados, más allá de la cuestión del liberalismo. Y, por tanto, entiende que el proyecto político ha de llevarse más lejos.

Así pues, y para concluir, Burke y Paine comparten el análisis, frente a la Revolución francesa, de que toda razón abstracta que prescinda de la realidad de los hombres para quedarse en el plano de una filosofía política de salón justifica e incluso genera la violencia, pues se queda detenida en la consideración de lo que es bueno para la sociedad en abstracto sin ocuparse de los atropellos a los derechos naturales de las personas de carne y hueso. Su principal manifestación es, igualmente, para ambos, la incapacidad de compadecerse, que es desde la perspectiva de la razón natural la mayor de las irracionalidades. Ahora bien, uno y otro argumentan en direcciones diferentes, el primero a favor del humanismo de la libertad, el segundo, a favor del de la excelencia. Así, si Paine se queja de la falta de compasión de los partidarios de los gobiernos hereditarios y de la aristocracia por las miserias de aquellos a los que aplastan con los impuestos, el segundo lo hará de la crueldad de los revolucionarios franceses con los propietarios. La razón abstracta, tanto la que pretende diseñar un nuevo sistema político violentando la realidad, como aquella que justifica sin pudor la opresión del antiguo, les parece a los dos –a cada uno desde su punto de vista– enferma y bárbara.

Pero Paine considera que existe una diferencia esencial entre una y otra teoría política, retomando algunos de los argumentos del joven

Burke para darles nuevo valor en el contexto posrevolucionario: mientras que una busca humanizar a una élite, la otra tiene como objetivo extender la razón a todos los humanos; no para hacerlos filósofos, sino para elevarlos desde la degradación y hacerlos hombres, mostrando el carácter corruptor de una forma perversa de entender la civilización, y organizando la convivencia mediante acuerdos compartidos de la mano de una razón natural que se ocupe de pensar y actuar para acabar con las miserias humanas. Pero preocupándose ya de la distribución de los recursos, una propuesta que aparece en Paine bajo la forma de derechos sociales es:

Mediante el funcionamiento de este plan quedarán sobreseídas las leyes de pobres (...). Los corazones de las personas humanitarias no se sentirán escandalizados por los niños harapientos y hambrientos y por las personas de setenta y ochenta años que piden pan por las calles (...). A los pobres moribundos no se los llevará a rastra de un sitio a otro (...). Las viudas podrán mantener a sus hijos (...). Se sabrá dónde están los miserables, pues a ellos les interesará que se sepa, y disminuirá el número de pequeños delitos, efecto de la pobreza y los apuros (...). Quienes gozáis de comodidades y os solazáis en la abundancia –y existís tanto en Turquía o en Rusia como en Inglaterra– y quienes os decís «¡Qué bien vivimos!», ¿habéis pensado en todo esto? Cuando lo hagáis dejaréis de hablar de vosotros mismos y de no sentir lo que no os afecta (Paine, 1984, pp. 263-264).

El liberalismo radical fue, pues, orientándose así, tras Paine, hacia el socialismo; aunque nuevas filosofías abstractas llevarían a los individuos humanos por caminos de escolástica para reconducirlos de nuevo a la explotación.

BIBLIOGRAFÍA

BURKE, E. (2003): Reflexiones sobre la revolución en Francia (pról., trad. y notas C. Mellizo), Madrid, Alianza Editorial.

— (2005): De lo sublime y de lo bello (estudio preliminar y trad. M. Gras), Madrid, Alianza Editorial.

— (2009): Vindicación de la sociedad natural, en F. N. Pagano (ed.) (trad. J. Alcoriza y A. Lastra), Madrid, Trotta.

CANTERLA, C. (2009a): Mala noche. El cuerpo, la política y la irracionalidad en el s. XVIII, Madrid, Planeta-Fundación J. M. Lara.

— (2009b): «Violencia, terror y poder razonable en Burke, Paine y Herder», Daimon. Revista de Filosofía 47, pp. 7-25.

HAMANN, J. G. (1950): «Wolken», Samtliche Werke, en J. Nadler (ed.), Viena, Herder Verlag, vol. II.

PAINE, T. (1984): Derechos del Hombre (trad., int., cronología y notas F. S. Fontenla), Madrid, Alianza Editorial.

ROTTERDAM, E. (2007): Elogio de la locura (int. A. Marina; ed. y trad. P. Voltes), Madrid, Espasa Calpe.

ROUSSEAU, J.-J. (1755): Discours sur l'origine et les fondements de l'innegalité parmi les hommes, Ámsterdam, Marc Michel Rey.

— (2002): «Discurso de las ciencias y las artes», Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos, Madrid, Tecnos.

---

1. «Tengo ahora que seguir al Sr. Burke por un desierto sin camino lleno de rapsodias y una especie de variaciones sobre los gobiernos, en el cual afirma lo que quiere, en la suposición de que se le cree, sin ofrecer pruebas ni razones para hacer lo que hace. Antes de que se pueda razonar algo hasta llegar a una conclusión hay que establecer, reconocer o refutar determinados hechos, principios o datos a partir de los cuales razonar» (Paine, 1984: 61).

2. «El libro del Sr. Burke es todo él misceláneo. Su intención era realizar un ataque contra la Revolución francesa, pero en lugar de

proceder de forma ordenada, lo ha atiborrado con una masa de ideas que tropiezan unas contra otras y se destruyen entre sí. Pero es fácil explicar esta confusión y estas contradicciones del libro del Sr. Burke. Cuando un hombre con una causa falsa intenta seguir cualquier rumbo que no sea el de una verdad o el de un principio polar, seguro que se pierde. Su brújula no tiene la capacidad para mantener unidas todas las partes de su argumentación, ni la de hacer que se unan en torno a su cuestión, salvo que por algún medio logre que su guía esté siempre a la vista. Ni la memoria ni la inventiva pueden suplir la ausencia de aquélla. La primera le falla y la segunda lo traiciona. Pese a los absurdos, pues no merecen mejor nombre (...)» (Paine, 1984: 116).

3. «En cuanto a lo que pudiera decir un loco como la persona llamada Lord George Gordon, para quien Newgate es más bien un manicomio que una cárcel, no merece la pena una consideración racional. Fue un loco quien redactó el libelo, y ya es bastante excusa, y ello brindó una oportunidad para confirmarlo, que era lo que se deseaba. Pero lo cierto es que el Sr. Burke, que no se califica de loco (aunque otros podrían hacerlo), ha escrito un libelo sin la más mínima provocación (...)» (Paine, 1984: 46-47).

4. «En cuanto a las trágicas visiones con las que el Sr. Burke ha inflamado su propia imaginación y trata de influir en las de sus lectores, están bien ideadas para la representación teatral, donde los datos se manufacturan en aras del espectáculo y se manipulan para provocar, mediante la blandura de la simpatía, un efecto lacrimógeno. Pero el Sr. Burke debería recordar que está escribiendo Historia y no Teatro, y que sus lectores esperan la verdad, no el chorro retórico de una declamación altisonante» (Paine, 1984: 41).

5. «Además, sería tan absurdo discutir racionalmente con gobiernos de éstos, del tipo que vienen existiendo desde hace siglos, como discutir con animales irracionales» (Paine, 1984: 32).

6. «No cabe presentar mayor absurdo a la comprensión humana que el que el Sr. Burke ofrece a sus lectores (...) ¡Con cuantas sutilezas o absurdos se ha impuesto a la credulidad de la humanidad el gobierno por derecho divino! El Sr. Burke (...) ha abreviado su viaje a Roma mediante la exhortación de las facultades de ese infalible

parlamento de antaño (...) Como casi cien páginas del libro del Sr. Burke se dedican a estas cláusulas, se sigue en consecuencia que si las propias cláusulas, en la medida en que establecen una dominación arrogada y usurpada sobre la posteridad para siempre, no están autorizadas, y por su propia naturaleza son nulas de toda nulidad, que todas sus voluminosas inferencias y la declamación que de ellas se derivan, o en ellas se fundan, también son nulas de toda nulidad, y con esto termino mi argumentación» (Paine, 1984: 38 y 40).

7. Si los hombres se permitiesen pensar como deberían hacerlo seres racionales, dice Paine, muchas cosas se mostrarían como absurdas (cf. Paine, 1984: 284, 259).

8. Según Paine, se está en ese momento histórico en «(...) el estado ilustrado de la humanidad», y se puede vislumbrar el progreso mundial que «(...) promete una nueva era a la raza humana» (Paine, 1984: 165).

9. «Temo haber hablado en exceso acerca del modo en que dichos filósofos consideran que ha de formarse una constitución. Hay en su procedimiento mucha metafísica, pero mala; mucha, pero mala, geometría; mucha aritmética profesional pero de la falsa. Mas si su metafísica, su geometría y su aritmética fueran tan exactas como debieran ser, y sus sistemas fueran consistentes en todas sus partes, ello haría solamente que su fantástica visión fuera más bella y vistosa. Es notable que, en esa gran reorganización del género humano, no se encuentre la menor referencia a algo de tipo moral o político; no hay nada que se refiera a las preocupaciones, acciones, pasiones e intereses de los hombres: Hominem non sapiunt» (Burke, 200: 268).

10. «Cada generación tiene iguales derechos que las generaciones que la precedieron, conforme a la misma norma de que cada individuo nace con iguales derechos que sus contemporáneos (...) me refiero a que los hombres son todos una categoría, y en consecuencia que todos los hombres nacen iguales, y con iguales derechos naturales, de la misma forma que si la posteridad se hubiera continuado por creación en lugar de por generación, pues esta última es el único modo de que se perpetúe la primera; y en consecuencia, todo niño nacido en este mundo debe considerarse

como si hubiera derivado su existencia de Dios. El mundo le resulta tan nuevo como al primer hombre que existió, y su derecho natural en él es del mismo género» (Paine, 1984: 63-64).

11. «(...) he ahí las pruebas funestas de que la mayor parte de nuestros males son obra nuestra, casi todos los cuales hubiéramos evitado conservando la manera de vivir simple, uniforme y solitaria que nos fue prescrita por la naturaleza. Si ella nos ha destinado a ser sanos, me atrevo casi a asegurar que el estado de reflexión es un estado contra la naturaleza, y que el hombre que medita es un animal degenerado» (Rousseau, 1755: 22).

12. Los intérpretes de Burke han debatido durante años acerca de si hay que atribuir o no a las reflexiones que aparecen en Vindicación un carácter irónico o considerar en cambio que expresan la opinión real del filósofo. El estado actual de la investigación permite establecer las continuidades entre este texto y otras obras de Burke, por lo que la polémica acerca de si fue un conservador coherente o incoherente ha perdido peso en relación con una consideración de la génesis progresiva de su pensamiento y sus circunstancias.

13. «Éstas son las doctrinas que, a veces ocultas, a veces franca y completamente manifiestas, prevalecen a lo largo de los escritos de Lord Bolingbroke, y ésos son los razonamientos que este noble escritor y otros se complacen en dignificar con el nombre de filosofía» (Burke, 2009: 23).

14. «Creo que es una observación de Isócrates en uno de los discursos contra los sofistas (...)» (Burke, 2009: 23). En el prefacio a la edición de 1756 Burke establece un paralelismo entre la crítica a la sofística y la que él hace a cierta filosofía ilustrada centrándose en la denuncia del abuso de un lenguaje experto y otras habilidades abstractas de la filosofía académica. Hamann centrará la crítica a la filosofía ilustrada en este mismo aspecto al volver de Inglaterra, donde debió de conocer este texto de Burke, que tenía a su muerte en la biblioteca (cf. Canterla, 2009a).

15. «(...) las palabras pueden dividirse en tres grupos. Las primeras son aquellas que representan muchas ideas simples “unidas por la naturaleza”, para formar alguna composición determinada, como hombre, caballo, árbol, castillo, etc. A éstas las llamo “palabras

agregadas"» (Burke, 2005: 202).

16. «Las segundas son aquellas que contienen una simple idea de tales composiciones, y no más; como rojo, azul, redondo, cuadrado y similares. A éstas las llamo palabras "simples y abstractas"» (Burke, 2005: 202).

17. «Las terceras son aquellas que están formadas por una unión, una unión arbitraria, de las otras dos, y de las varias relaciones entre ellas en grados más grandes o menores de complejidad; como virtud, honor, persuasión, magistrado, y similares. A éstas las llamo palabras compuestas y abstractas» (Burke, 2005: 202).

18. La alusión parece buscar demoledoramente el eco de este texto crítico del joven Burke con el que se cierra Vindicación: «Cuanto más nos aproximamos a la meta de la vida, mejor comprendemos el valor de nuestra existencia y el auténtico peso de nuestras opiniones. En ambas nos encaminamos con mucho amor, pero dejamos mucho tras nosotros a medida que avanzamos. En primer lugar, desechamos los cuentos junto con los sonajeros de las nodrizas; los de los sacerdotes mantienen su prestancia un poco más; los más duraderos son los de los gobernantes. Pero las pasiones que apuntalan estas opiniones se retiran unas tras otra, y la fría luz de la razón en el crepúsculo de la vida nos muestra qué falso esplendor ostentaban esos objetos durante los períodos más sanguíneos» (Burke, 2009: 28 y 29).

19. «Gran parte del orden que reina en la humanidad no es efecto del Gobierno. Tiene su origen en los principios de la sociedad y en la constitución natural del hombre. Existía antes del Gobierno y existiría si se aboliera el formulismo del Gobierno (...). El Gobierno sólo es necesario más que para atender a los pocos casos en que la sociedad y la civilización no tienen bastante competencia, y no faltan ejemplos que demuestren que todo lo que el Gobierno puede añadir a esas competencias es algo que se ha venido haciendo mediante el consentimiento común de la sociedad, sin gobierno» (Paine, 1984: 167-168).

20. «Los únicos indicios que aparecieron del espíritu de Libertad durante aquellos períodos son los que se hallan en los escritos de los filósofos franceses (...) en los escritos de Rousseau y del abate

Raynal hallamos una amabilidad de sentimiento favorable a la libertad que inspira respeto y eleva las facultades humanas; pero, tras despertar esta animación, no dirigen sus operaciones, dejan la mente enamorada de un objeto, sin describir los medios de poseerlo. Pero todos estos escritos y muchos otros tuvieron su efecto, y por la diferente forma en que trataron del Gobierno, Montesquieu con su juicio y su conocimiento de las leyes, Voltaire con su ingenio, Rousseau y Raynal con su animación, y Quesnay y Turgot con sus máximas morales y sus sistemas de economía (...) un espíritu de investigación política empezó a difundirse por toda la nación (...)» (Paine, 1984: 92 y 93).

KANT Y LA DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA RAZÓN

Susana Maidana

Universidad Nacional de Tucumán

LOS SENTIDOS DE UTOPÍA

Desde sus orígenes con Thomas Moro, el término utopía fue tomando distintos matices: aludía, como nombre propio, a la isla ficticia de Moro; más tarde pasó a calificar a regiones geográficas virtuales o a sociedades a las que se aspiraba llegar para describir propuestas de planes sociopolíticos y respuestas a situaciones de injusticia, padecimiento o infelicidad.

La utopía designa también una actitud frente a la adversidad, en virtud de la cual la humanidad pretende superar el mal social proyectando en el futuro histórico equilibrio, bonanza, abundancia, justicia y todo lo que intuye, imagina y cree propicio para lograr un mundo feliz.

No es la actitud religiosa que espera un más allá de lo histórico, sagrado y perfecto, en el cual saciar toda sed, sino que alude a un aquí humano, a un precario sueño que sólo se puede cumplir combatiendo mezquindades y egoísmos humanos. La utopía rescata de la desesperanza a una comunidad sumergida en un contexto sociopolítico. Refiriéndose a la utopía, Roberto Rojo dice:

Como la utopía es en último término una manifestación cultural, lo que en ella haya de posible o de imposible dependerá de las condiciones históricas y sociales, de factores determinados y concretos, y esto de tal suerte que está plenamente justificado decir que lo imposible de hoy es lo posible de mañana (Rojo, 1999: 311).

Las utopías se han comparado también con los sueños seculares e inspiradores del hacer humano, en el sentido mesiánico de la tradición judía. Cuando el pueblo judío le pregunta a Dios cuándo llegará el Mesías para salvarlos, Dios le contesta que será cuando estén más y más hundidos, momento en que se abrirá una fisura por la cual entrará el Mesías.

La utopía, además, se puede asociar con la fantasía según la entiende Freud, quien reconoce que siempre le ha preocupado e intrigado de dónde les viene a los creadores poéticos su inspiración. Los poetas afirman que en cada hombre hay oculto un poeta y que cuando muera el último hombre, morirá el último poeta. El juego de los niños es una actividad común a todos los hombres y comparable a la producción poética. Dice Freud: «(...) todo niño que juega se comporta como un poeta, pues se crea un mundo propio o, mejor dicho, inserta las cosas de su mundo en un nuevo orden que le agrada» (Freud, 1989: 127). Pero no sólo el poeta, con su modo singular de ser, evoca aquel intenso placer que fue el jugar, evocación que, por otro lado, es imposible abandonar, sino que el hombre corriente también fantasea con sus sueños diurnos.

Pero si bien la utopía se construye con los elementos de frustración, placer y búsqueda de perfección, aquélla es fundamentalmente tributaria de lo social, puesto que no involucra solamente lo íntimo, lo puramente subjetivo o estrictamente personal. La realidad, desde el punto de vista del hombre, no es un mero conjunto de facticidades, sino una trama tejida afanosamente con hilos de lo real y de lo posible.

Según Paul Ricoeur, la ideología y la utopía son dos formas de ubicarnos en la historia, y mientras que la primera de ellas alude a las expectativas futuras, la segunda lo hace a las tradiciones pasadas. Pero lo cierto es que ambas son estructurantes del imaginario colectivo.

Ahora bien, como nuestro interés se centra en la utopía, nos detendremos con exclusividad en ella. Según el filósofo francés, la utopía alude a una temporalidad arrojada hacia el futuro y reafirma una postura crítica respecto de un estado de cosas frente a las

cuales imagina una dimensión superadora de las antiguas contradicciones. Así procedieron los filósofos modernos cuando proyectaron una forma de socialización, legislada según patrones racionales, que contrastaba con las construcciones medievales. Ricoeur distingue diferentes sentidos de utopía en su carácter de complemento de la ideología, y mientras que esta última legitima a la sociedad, la utopía cuestiona los modos de ejercer el poder. Respecto de las funciones destructivas de los dos estructurantes del imaginario social, Ricoeur comenta:

De manera que se identifica, pura y simplemente, la ideología con la mentira social o, lo que es más grave, con la ilusión protectora de nuestro estatuto social, junto con todos los privilegios y las injusticias que ésta comporta. Pero, en sentido inverso, acusamos sin titubeos a la utopía de no ser sino una evasión de la realidad, una especie de ciencia ficción aplicada a la política. Denunciamos la sordidez casi geométrica de los proyectos utópicos y la rechazamos, más aún cuando no parece manifestar la menor preocupación por los primeros pasos que habría que dar en su dirección y, en general, por todo lo que constituye la lógica de la acción. La utopía, entonces, no es sino una manera de soñar con la acción evitando reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de su inserción en la situación actual (Ricoeur, 1984: 88).

Por el contrario, la utopía en su función constructiva «es aquello que impide que el horizonte de las expectativas se fusione con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición» (Ricoeur, 1984: 98).

Por mi parte, considero que las formas patológicas de utopía, con su pretensión de huir y escaparse de la realidad, han llevado a identificar el pensamiento utópico con la quimera o con la fantasía. Esta interpretación de las utopías, como figuras degradadas y distorsionadas de la realidad, no le hace justicia a las utopías y a la misión social que cumplen en la sociedad.

La estructura ontológica del hombre tiene una dimensión utópica

que arraiga en la propia naturaleza de la razón, uno de cuyos usos principales es el de proyectarse hacia el mundo para comprenderlo, transformarlo y actuar sobre él. La razón, entonces, opera como una idea reguladora que guía los actos humanos en pos de un cierto estado de las cosas. Manifiesta, de esta forma, ese costado inquieto de la condición humana, reacio a dejarse mutilar y encasillar, y que intenta ir más allá de las tradiciones e ideologías en el camino de la construcción de los proyectos vitales y sociales.

Siguiendo esta concepción de utopía, el objetivo de estas páginas es mostrar cómo interviene esta dimensión utópica de la razón en las concepciones kantianas sobre la sociedad cosmopolita y la paz perpetua, sin que ello signifique asociarlas con productos fantasiosos de una mente trasnochada.

RAZÓN Y UTOPÍA EN LA MODERNIDAD

En el abanico de las producciones espirituales del hombre, la filosofía sobresale por ser una actividad eminentemente racional, que realiza permanentes ademanes utópicos debido a que la propia matriz de la razón está henchida de posibilidades y proyectos. Pero este perfil utópico de la razón se aquilata con mayor intensidad en la modernidad, porque ésta es una de las claves de bóveda que permite comprender la producción de los saberes propios de esta época.

En los albores de la modernidad, la razón pretendió implantar un orden racional que asegurase a los hombres la vida feliz en la tierra. Procedió según los métodos matemáticos porque pensaba que con ellos accedería a un mundo ordenado según números y figuras, entretejido por certezas, claridad y distinción. La aplicación de los métodos científicos iba a convertirse en la vía idónea para conquistar la ciencia, por su sed insaciable de construir un futuro promisorio no sólo en el terreno del conocimiento, sino también en el del arte, la ética y la política.

El encadenamiento deductivo, riguroso y exacto fue, por ejemplo, la

vía que siguió Hobbes, al adjudicarle a la razón las funciones de calcular, sumar y restar. Pero avanzó aún más allá al sostener que mediante un acuerdo racional entre los hombres, se accedería a la sociedad civil e instauraría el Estado por la razón y por la fuerza, mediante un cálculo racional de conveniencias. Los hombres pasaban de una situación de guerra permanente a una situación en la que deponían sus intereses egoístas en función de defender y proteger esos mismos intereses, que sentían amenazados en la etapa prepolítica.

La ciencia de la época no escapó del optimismo utópico porque gracias al saber y a sus aplicaciones técnicas los hombres esperaban transformar la naturaleza y garantizar el bienestar general de la sociedad, tal como lo imaginó Bacon en La Nueva Atlántida. No es casual que en estos tiempos, Moro y Campanella elaboraran sus respectivas utopías, en las cuales anunciaban modos uniformes de organización social, laboral y cultural, tornando lo cualitativo en cuantitativo; lo heterogéneo en homogéneo.

El interés por encontrar un método que presida la estructura de la ciencia y por determinar el conjunto de normas, preceptos o reglas en el campo estético, ético, político y científico, cuya rigurosa observación conduzca a los hombres a la verdad, es uno de los signos que identifican la modernidad.

La razón, concebida como facultad de conocimiento, se proyecta hacia el mundo para levantar un edificio arquitectónicamente sistematizado mediante leyes y volver transparentes el mundo y a sí misma. En efecto, el hombre moderno confía en que es capaz de reflejar la realidad porque se sabe poseedor de un poderoso instrumento cognoscitivo, que es la razón, y porque también sospecha que la naturaleza está escrita en caracteres racionales.

La razón, en clave de utopía, pretende acceder a la armonía racional entre hombre y mundo, para orquestar un gran mecanismo regulado y ordenado, sin fisuras y libre de azares.

LA DIMENSIÓN UTÓPICA DE LA RAZÓN KANTIANA

La dimensión utópica de la razón es una de las formas estructurantes de la sociedad, en virtud de la cual se van configurando las distintas manifestaciones culturales. Esta vertiente de la razón se expande y desarrolla, principalmente, en el mundo ilustrado, caracterizado por una profunda fe en el progreso indefinido y por un afán de alcanzar la totalidad infinita del saber.

En la Ilustración, la razón henchida de anhelos utópicos se abate en contra de prejuicios, creencias, supersticiones, en pos de arribar a una sociedad pautada por el saber, la libertad y la igualdad.

Si bien la utopía clausura la angustia con respecto al futuro, se presenta como una meta imposible de alcanzar, porque si sus anhelos se realizaran, su propia esencia se desnaturalizaría. Sin embargo, su mayor fortaleza reside en ser el motor que impulsa las creaciones de la cultura porque los hombres permanentemente se proponen nuevas metas y se aventuran en nuevas conquistas.

En la compleja urdimbre de la modernidad, Kant es uno de los mayores exponentes del pensamiento ilustrado por su aspiración a lograr la emancipación del hombre en virtud del uso autónomo de su razón, en un encuentro entre racionalismo y universalismo.

Su filosofía sintetiza la experiencia europea que se había iniciado en el Renacimiento y que luego se expande con los continuadores de sus ideas y con la filosofía hegeliana. Es el filósofo de la totalidad en el contexto de una Europa convulsionada por cruentas guerras, y en una Alemania fragmentada y dividida en pequeños reinos, que aspira a la unidad pero que ni siquiera logra imponer el idioma alemán como lengua nacional (Gay, 1977: 2455).

Kant supera las limitaciones del cartesianismo y posiciona la finitud humana y la razón como claves de bóveda de todas las producciones culturales. Pretendió legitimar la ciencia y, al mismo tiempo, iluminar la acción y la práctica política, según patrones

racionales.

En el programa filosófico kantiano, la particularidad y la universalidad se entrelazan permanentemente, porque si bien la puerta de entrada del conocimiento es el plexo de impresiones empíricas, éste no queda acotado a la experiencia, sino que requiere la intervención de las formas universales de espacio, tiempo, categorías y principios para construir los objetos de la física y de la matemática. Pero, más allá de la experiencia, se abre un ámbito en el cual actúa la razón.

Si una característica tiene la razón es su sed de totalidad y de absoluto; no se conforma con lo fenoménico y lo condicionado, sino que su disposición a la totalidad la lleva a postular a Dios, al alma y al mundo. Ella es un polo imaginario que impulsa al hombre a ir más allá y construir la serie absoluta incondicionada de las vivencias internas del hombre, que es el Alma; la serie absoluta incondicionada de los fenómenos, que es el Mundo, y la serie total de los objetos pensados, que es Dios.

Pero, si bien las ideas no construyen objetos de conocimiento, ellas abren las puertas a la ética, la moral, la religión y la historia, y tienen la misión de orientar y regular la acción de los hombres y configurar, de este modo, el campo de la cultura gracias a la pulsión utópica de la razón que siempre aspira a trascender lo fenoménico.

Aun cuando el logro de la universalidad es la meta de sus reflexiones filosóficas, Kant reconoce permanentemente el peso de los conflictos, que operan como condiciones necesarias para arribar a la tan ansiada totalidad. Aspira a la universalidad, pero es consciente de que se mueve en el seno de la particularidad, y también sabe que esta última es condición de la primera.

Ese anhelo de universalidad se despliega, muy especialmente, en los escritos políticos kantianos, que giran en torno de dos grandes problemas: cómo conciliar la libertad con las leyes externas y cómo relacionar la constitución civil con la paz perpetua.

LA SOCIEDAD COSMOPOLITA Y LA PAZ PERPETUA

La política, según Kant, se funda en principios incondicionados, universales y a priori de la razón, en una estrecha hermandad con la moral, convertida en su fundamento y liberándose de todo rastro de la política empírica espuria. En efecto, es crucial distinguir entre el político moral y el moralista político:

Ocurre, no obstante, que puedo concebir un político moral, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de un modo tal que puedan coexistir con la moral, pero no un moralista político que se forja una moral tal que resulte útil a las conveniencias del hombre de Estado (Kant, 2005: 115).

Esta vinculación entre moral y política obedece a la concepción antropológica kantiana, según la cual la racionalidad es esencial al hombre. No es pensable un mundo humano sin racionalidad y, por ello mismo, tampoco es imaginable un mundo humano sin utopía; sin esa dimensión de lo posible cuya riqueza y potencialidad es, como lo anticipó Leibniz, muy superior al mundo de la realidad. Pero, poner en acto todas las posibilidades de la razón sería instaurar, en la dimensión finita de la experiencia, algo infinito, que para el filósofo de Könisberg es imposible.

La naturaleza equipó a los hombres con razón y libertad para que se alejen de los instintos y logren por sí mismos la emancipación por el conocimiento y por la educación, con el fin de lograr el progreso cifrado en la perfección moral.

Ahora bien, el hombre carece de los cuernos del toro, de las garras del león y de los dientes del perro, pero posee las condiciones para producir su propia obra y, en cierto modo, ser artífice de su propio destino. La estructura precaria y finita de la condición humana se vale de la razón para ir tejiendo la trama de la cultura y suplir las debilidades que la aquejan.

Desde una mirada crítica de la racionalidad moderna, Nietzsche

focalizó en las limitaciones y carencias humanas el origen de la cultura, aunque con un fin radicalmente diferente respecto del kantiano, porque pretendía mostrar que ese conocimiento producía un mundo de ficciones.

Por su parte, el autor de Hacia la Paz Perpetua argumenta:

El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de éstas dentro de la sociedad, por cuanto éste llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular. En este caso, entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres; es decir, la inclinación que los llevará a entrar en sociedad, ligada, al mismo tiempo, a una constante resistencia, que amenaza de continuo con romperla. Es manifiesto que esta disposición reside en la naturaleza humana. El hombre tiene propensión a socializarse, porque en ese estado siente más su condición de hombre; es decir, tiene el sentimiento de desarrollar sus disposiciones naturales. Pero también posee una gran inclinación a individualizarse (aislarse), porque, al mismo tiempo, encuentra en él la cualidad insociable de querer dirigir todo simplemente según su modo de pensar (Sinne): por eso espera encontrar resistencias por todos lados, puesto que sabe por sí mismo que él, en lo que le incumbe, está inclinado a resistirse a los demás. Ahora bien, tal resistencia despierta todas las facultades del hombre y lo lleva a superar la inclinación a la pereza. Impulsado por la ambición, el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados, a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar. De este modo se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la grosería a la cultura, la que consiste, en sentido propio, en el valor social del hombre (Kant, 1964: 4344).

En esta caracterización finita de la condición del hombre resuenan las ideas de La fábula de las abejas. Los vicios privados hacen la prosperidad pública (Mandeville, 1725), que relata la historia de unas abejas que habitaban un gran panal, rodeadas de lujo y abundancia; que compartían sus vidas con deshonestos, estafadores,

parásitos. Paradójicamente, los buenos obtenían grandes beneficios de dichos vicios; y con la desaparición de estos últimos se produjo la parálisis de la industria y la ruina del panal.

Por cierto, el sentido de la fábula es mostrar que las limitaciones antropológicas dan origen a la sociedad, porque si los hombres cumplieran sus deseos y eliminaran sus faltas, ni el arte, ni los oficios, ni la historia tendrían significado. La imposibilidad de una edad de oro, carente de vicios, se explica por la precariedad de la naturaleza humana.

Ahora bien, mientras que Mandeville sostiene la imposibilidad de una sociedad regida por las leyes eternas del bien y la justicia, Kant pretende arribar a un mundo en el que imperen el derecho y la justicia.

Una larga tradición filosófica percibió esa matriz conjunta de mirada realista y de visión esperanzada; de pesimismo y optimismo. Si no existiera esa pulsión a la insociabilidad en los hombres, la disposición a la humanidad estaría adormecida. Dice Kant:

El hombre quiere concordia; pero la naturaleza que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia. El hombre quiere vivir cómodo y satisfecho: pero la naturaleza quiere que salga de su inercia e inactiva satisfacción para que se entregue al trabajo y a los penosos esfuerzos por encontrar los medios, como desquite, de liberarse sagazmente de tal condición (Kant, 1964: 85).

La moralidad y la libertad, en tanto ideas, motorizan el devenir de la historia, pero su actualización depende del cumplimiento de una serie de condiciones, que sólo se conquistarán a muy largo plazo.

Ante el desafío de una naturaleza aquejada por el mal social y moral, Kant propone el ideal de lograr la paz perpetua, habida cuenta de los perjuicios que acarrea la guerra, connatural al género humano.

Sin embargo, en la Crítica del Juicio, Kant ofrece una visión optimista de la guerra, entendida como algo sublime, en virtud de la cual el hombre saca de sí sus potencialidades; mientras que la paz permanente genera las prácticas mercantiles y los instintos egoístas.

Lo cierto es que la obra de la mayoría de los grandes filósofos contiene miradas encontradas sobre un mismo tema a lo largo de su producción; así pueden convivir la crítica y el elogio de la guerra, el cuestionamiento y la alabanza del comercio, el ataque y la defensa de la paz. En referencia a la guerra, Villacañas dice:

Dado que la guerra es el motor del desarrollo natural, la política pacifista es la condición sine qua non de una política y de un desarrollo moral. Dado que la guerra es la causa fundamental de la violencia infligida a los súbditos, y esto, a su vez, de su desarrollo parcial y de su desdicha personal, la política pacifista es una condición de reconciliación entre naturaleza y cultura, de la desaparición de imposiciones dogmáticas y de las creencias religiosas y demás prejuicios –que dan contenido subjetivo a la guerra, que introducen la guerra en el pecho de los súbditos–, de la posibilidad de una actividad humana plural, de la libertad del uso público de la razón, del aumento del sentimiento de la dignidad de la persona (Villacañas, 1987: 298).

Aunque la razón humana encierra, desde sus orígenes, los gérmenes de la racionalidad, es en la marcha de la historia donde se realizan sus disposiciones. En el individuo se desarrollan lenta y progresivamente las disposiciones originarias de la especie humana en su totalidad. La disposición a la animalidad convierte al hombre en un lobo para el hombre, en registro hobbesiano; la disposición a la humanidad lo lleva a vivir en sociedad, mientras que gracias a la disposición a la personalidad el hombre, como ser social y moral, se torna un sujeto responsable, liberado de las inclinaciones sensibles. En efecto, dos tendencias contradictorias pugnan en la condición humana: una tiende a la socialización y la otra, al aislamiento.

En líneas generales, la razón kantiana se encamina hacia tres

direcciones diferentes, en primer lugar, se proyecta hacia el mundo para conocerlo; en segundo lugar, se vuelve hacia sí misma para investigar sus propios límites, convertida en su propio tribunal, y, por último, es la guía de la acción humana, entendida como razón práctica. En este marco conceptual, el orden social es una construcción humana, un producto de la racionalidad, resultado de lo cual el derecho se convierte en una exigencia imperativa de la razón.

Villacañas distingue dos diferentes sentidos de racionalidad en el autor de Hacia la Paz Perpetua:

Hemos visto que la historia está atravesada por dos teleologías distintas, por una parte, la naturalindividual, la de la racionalidad imperfecta, que es real, natural, que tiene su último centro en el propio sujeto individual y su interés en aspectos relacionados con posesión de objetos, que provoca un progreso desordenado y contradictorio, que no cuestiona fines sino instrumentos; y por otra, la teleología moraluniversal, la racionalidad perfecta, que es ideal, que se cuestiona los fines, que los hace objeto de una voluntad universal, que supone una actuación moral, que es sólo regulativa para el estudio histórico y para el político moral, que se ordena desde el punto de vista de la especie y que garantiza un desarrollo del hombre como ser animal y social (Villacañas, 1987: 301).

Las acciones de los individuos se dirigen hacia la progresiva organización de los ciudadanos de la tierra y hacia la especie como un sistema unido por lazos cosmopolitas y, de este modo, se acercan a esa racionalidad perfecta. Antes del Estado, los individuos están en una situación de guerra de todos contra todos, así como los estados están en una condición de guerra antes de constituirse en una federación.

El logro de la paz universal es una de las obsesiones que persigue a Kant, precisamente, porque sabe que la guerra es una enfermedad de la propia condición humana, que es muy difícil de extirpar. La paz es, entonces, una idea reguladora de la razón que direcciona las

aspiraciones humanas, independientemente de que el hombre arribe a ella. Ahora bien, el hombre debe actuar como si pudiera conquistarla, siempre y cuando se cumplan algunos requisitos.

Entre las condiciones preliminares de la paz, el filósofo de Könisberg propone: «No debe ser válido como tal Tratado de Paz ninguno que se haya celebrado con la reserva secreta de un motivo de Guerra futura» (Kant, 2005: 73). Este artículo invalida toda posibilidad de guerra porque el tratado no es un armisticio circunstancial, sino que debe asegurar la paz permanente. Según Kant, la guerra es algo natural, mientras que la paz es el resultado de una construcción (Gay, 1977: 405407).

La segunda condición expresa: «Ningún Estado existente de modo independiente (grande o pequeño, lo mismo da) podrá ser adquirido por otro mediante herencia, permuta, compra o donación» (Kant, 2005: 73). El Estado no es, pues, una cosa ni un patrimonio particular que puede ser expoliado o enajenado. La tercera condición propone el desmantelamiento de los ejércitos permanentes porque la defensa de la patria de ataques externos es la única situación que justifica que los ciudadanos se armen voluntariamente. La cuarta condición plantea que: «No debe emitirse deuda pública en relación con los asuntos de política exterior» (Kant, 2005: 73). Fomentar el desarrollo del Estado es el único caso que legitima el uso de financiamientos internos o externos. Ahora bien, una de las condiciones que mayor gravitación tiene para la política internacional actual es la quinta, que afirma que ningún Estado debe inmiscuirse en la constitución y gobierno de otros. Dice textualmente: «(...) la injerencia de potencias extranjeras sería una violación de los derechos de un pueblo independiente que combate una enfermedad interna; sería, incluso, un escándalo y convertiría en insegura la autonomía de todos los Estados» (Kant, 2005: 76).

Finalmente, la sexta y última subraya la necesidad de reforzar la confianza mutua en la paz futura y para ello deben impedirse hostilidades y el uso de recursos como asesinatos, envenenamientos, traiciones, etc.

Del precedente listado de condiciones se infiere que, por un lado, la racionalidad es un auténtico obstáculo para toda forma de

autoritarismo y fundamentalismo y, por el otro, que los derechos humanos son el subsuelo natural y racional de la condición humana.

Kant es, en efecto, un representante del humanismo racionalista por su redimensionamiento de los valores y de la dignidad personal, cifrados en la racionalidad y en la autonomía del sujeto, que fundamentan y explican, a su vez, su mirada optimista y su confianza en el futuro de la humanidad.

Entre los artículos que exponen las condiciones necesarias para la paz perpetua, uno de ellos afirma el requisito de una constitución republicana representativa para todos los estados, en la cual el poder ejecutivo esté separado del legislativo y el soberano gobierne bajo un cuerpo legal, que cuente con el consentimiento de la ciudadanía. «Al modo de gobierno que es conforme a la idea del derecho pertenece el sistema representativo, único en el que es posible un modo de gobierno republicano y sin el cual el gobierno es despótico y violento (sea cual fuera la Constitución)» (Kant, 2005: 8788).

El segundo artículo para acceder a la paz definitiva propone la constitución de la unión federativa o confederación de naciones o federación de estados libres. Kant dice:

Los pueblos pueden considerarse, en cuanto Estados, como individuos que en su estado de naturaleza (es decir, independientemente de leyes externas) se perjudican unos a otros por su mera coexistencia, y cada uno, en aras de su seguridad, puede y debe exigir del otro que entre con él en una Constitución semejante a la Constitución civil, en la que se le pueda garantizar a cada uno su derecho (Kant, 2005: 21).

Kant reedita la teoría hobbesiana que reconoce la necesidad imprescindible de salir del estado de naturaleza, aunque desde una posición epistemológica diferente.

Por último, el tercer artículo propone la creación de un derecho universal, en virtud del cual los individuos lleguen a ser auténticos ciudadanos del mundo. Así pues, la propia naturaleza de los estados conduce al cosmopolitismo. De la insociable sociabilidad, de la atracción y repulsa, nace, según Kant, la concordia a través de la libre asociación de los estados unidos de Europa y del mundo.

Los Estados, argumenta Kant, con relaciones recíprocas entre sí no tienen otro medio, según la razón para salir de la situación sin leyes que conduce a la guerra, que el de consentir leyes públicas coactivas, de la misma manera que los individuos entregan su libertad salvaje (sin leyes), y forman un Estado de pueblos (civitas gentium) que siempre, por supuesto, en aumento, abarcaría finalmente a todos los pueblos de la tierra (Kant, 2005: 2526).

Aunque la paz pueda considerarse una idea de difícil realización, ella es un deber, un imperativo de la razón humana. Por eso, los hombres han de actuar como si fueran libres de elegir y como si hubiera garantías absolutas para la paz perpetua.

Según Kant, no es suficiente la existencia de un Estado civil ordenado jurídicamente, debe constituirse una federación de estados. No es la naturaleza la que impone a los hombres el deber de la paz perpetua, sino la razón práctica por encima de la voluntad individual. Por ello, la función de un tratado de paz consiste menos en poner coto a una guerra determinada que en ponerlo a la posibilidad de cualquier situación de guerra posible.

La constitución de una federación de estados es una idea reguladora irrealizable en las dimensiones espaciotemporales, y precisamente en este sentido opera como una utopía, lo cual no significa identificarla con una simple quimera. El ideal de la racionalidad perfecta no se encuentra cuando el proceso está realizado, sino en el tránsito que moviliza las acciones humanas hacia esa dirección. En referencia al ideal perfecto, Villacañas dice:

Obviamente existiría de manera perfecta al final del proceso, sólo que los proyectos temporales no tienen final, ni los ideales existen fuera de las construcciones conceptuales. Kant sabía que no hay final de viaje en la historia y que por lo tanto no hay en lo real «ideal perfecto» (Villacañas, 1977: 314).

Entonces, la dimensión utópica de la razón kantiana actúa no sólo cuando la ciencia pretende acceder a un total conocimiento de la realidad, meta inasequible para el hombre, sino también cuando persigue el ideal de paz perpetua en una sociedad cosmopolita.

La razón se arroja hacia el advenir en cuanto proyecto, consciente de que deben existir determinadas condiciones que hagan factible aquello hacia lo cual aspira. No se trata, pues, de una mera fantasía, como tampoco es mera fantasía la búsqueda afanosa de la verdad por parte del científico, aunque inalcanzable en totalidad.

La trama de la cultura está atravesada por utopías, que abrevan en la debilidad y finitud humanas; que llevan a los hombres a imaginar un mundo que colma las carencias y restaña las heridas, pero que es inalcanzable. La utopía está en el seno de una encrucijada entre la rugosidad del presente, agobiado por intereses mezquinos, y la promesa esperanzada de un advenir que todavía no es, pero al que tiende incansablemente. En ese encuentro de caminos se instalan las propuestas kantianas, que se arrojan a un mundo de posibilidades, algunas de las cuales se convertirán en acto, mientras que otras quedarán en la virtualidad, aunque nutren permanentemente las acciones humanas.

El hombre y la razón son paradójicos porque están sedientos de perfección y de totalidad, pero al mismo tiempo adivinan la imposibilidad de acceder a lo buscado. De ahí que la utopía señale la imposibilidad de todas las posibilidades; aunque lo imposible no tiene en este contexto el sentido lógico de lo contradictorio, sino que alude a la totalidad infinita de las situaciones reales.

En este sentido, la utopía es un rasgo inherente a la condición racional humana, sin la cual no sería posible ninguna creación cultural. El Diccionario de la Lengua Española define la utopía del

siguiente modo: «Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación» (Diccionario de la Lengua Española, 2007: 2260). En efecto, ninguna utopía es realizable en el presente, pero deja abierta la puerta para su realización futura, al menos como deseo.

Al morder en las entrañas de la condición humana, la utopía es capaz de comprender e interpretar todos los asuntos que conciernen a lo humano. Pero esta capacidad humana de formular utopías se debe, principalmente, a la naturaleza utópica de la razón. Y la razón kantiana es utópica porque apunta a un mundo en el cual reine la libertad, la legalidad, la racionalidad; un mundo ajeno a las contradicciones y a las resistencias individualistas y egoístas. Pretende, en el seno de la historia presente, alcanzar lo imposible, lo irrealizable y lo atemporal, y, precisamente, en esa aspiración está su mayor potencialidad.

Si bien la misión de la razón es mostrarle al entendimiento una meta ideal hacia la cual encaminarse, en su uso práctico, y en sintonía de utopía, aspira a lograr la serie absoluta de las condiciones sociales. En suma, si bien los anhelos gnoseológicos e históricos de incondicionado de la razón fracasan en su deseo de ser realizados, finalmente triunfan porque mueven y motorizan a toda la cultura.

La filosofía, representada por la imagen platónica de eros, muerde en el carácter deseante del ser humano, siempre arrojado hacia el futuro en busca de completarse, en un juego permanente de ignorancia y saber; de carencia y posesión; de ausencia y presencia; de pesimismo y optimismo.

LAS PERSPECTIVAS DEL PLANTEO KANTIANO

Según Sheldon Wolin, toda investigación política se encamina, en alguna medida, a establecer los factores que favorecen o contrarían el mantenimiento del orden, y las preguntas que recurrentemente se formula son las siguientes:

¿Qué función cumplen el poder y la autoridad para defender la base de la vida social? ¿Qué exige el mantenimiento del orden a los integrantes de la sociedad, en cuanto a un código de civilidad? ¿Qué tipo de conocimiento necesitan gobernante y gobernados para que se mantenga la paz y la estabilidad? ¿Cuáles son las fuentes de desorden y cómo pueden ser controladas? (Wollin, 1993: 18).

Lo cierto es que la filosofía política kantiana persigue el orden social y para lograrlo postula la conciliación entre la libertad, más la autonomía racional, y la autoridad. El hombre consigue su mayor grado de libertad en una sociedad civil que administre el derecho de modo universal.

Kant advirtió, en el siglo XVIII, que la fuente del desorden es la ausencia de reglas y leyes externas, que ocasionan el estado de naturaleza no ya de los hombres, sino de los estados, lo que a su vez provoca la posibilidad inminente de guerras. La solución es el derecho de los pueblos constituyendo una federación en la cual cada uno de ellos defienda su propia libertad, convertida en libertad racional: «Es posible representarse la posibilidad de llevar a cabo esta idea (realidad objetiva) de la federación, que debe extenderse paulatinamente a todos los Estados, conduciendo así a la paz perpetua» (Kant, 2005: 9192).

En el siglo XX, y como consecuencia de las guerras mundiales y de los trágicos acontecimientos que ellas acarrearon, las ideas kantianas de la paz perpetua adquirieron enorme resonancia porque fueron rescatadas por asociaciones que postulaban la necesidad de una organización internacional para frenar cualquier posibilidad de conflicto armado.

En el contexto de la política internacional de nuestro tiempo, los anuncios del fin de la historia y de la utopía se convirtieron en portada de los periódicos; denunciaban, de este modo, el afán homogeneizador neoliberal y el consiguiente vaciamiento de los grandes proyectos.

El fin de la Guerra Fría y la caída de las Torres Gemelas crearon los mitos de que la democracia liberal sería la antesala de una paz universal, por un lado, y del carácter inevitable de la globalización, por el otro. Sin embargo, la historia se encargó de mostrar que la globalización trajo consigo la tribalización y la división del planeta entre los que más y los que menos poseen, lo que también instauró la guerra de todos contra todos, en lugar de la tan ansiada pacificación universal.

En el mismo sentido, Juan Gabriel Tokatlian cuestiona a quienes sostienen que el desarrollo de la democracia liberal traería la paz universal. En un artículo aparecido en un reconocido periódico argentino, con el título «Kant, Irak y la paz democrática», afirma lo siguiente:

Los especialistas que acogen esta tesis y aquellos que la sugieren para el caso de Irak sustentan sus argumentos en el opúsculo de Inmanuel Kant de 1795: Hacia la Paz Perpetua. Una interpretación literal de este texto, fundamental para quienes defienden una visión liberal o idealista de los asuntos mundiales, permite afirmar que el ataque y la ocupación de Irak distan de constituirse en un referente emblemático de la paz democrática (Tokatlian, 2007).

Lo cierto es que, desde una lectura actual, el programa kantiano de la paz perpetua puede identificarse con la pretensión de las grandes potencias de arrogarse el poder de someter a los países más débiles, habitualmente denominados tercermundistas.

Entre los filósofos políticos contemporáneos, Chantall Mouffe critica las posiciones kantianas, cuando expresa:

Tras haber creído en el triunfo definitivo del modelo liberal democrático, encarnación del derecho y de la razón universal, los demócratas occidentales han quedado completamente desorientados ante la multiplicación de los conflictos étnicos, religiosos e

identitarios que, de acuerdo con sus teorías, habrían debido quedar sepultados en un pasado ya superado (Mouffe, 1999: 11).

Sin embargo, en el texto que estamos siguiendo, Kant se opone a toda injerencia externa de un país sobre otro porque ello significaría atentar en contra de los derechos de los pueblos, como también condena las guerras de castigo y de exterminio.

Si bien Kant representa la filosofía del universalismo racionalista, defiende los derechos humanos, principios indiscutibles del derecho internacional. En referencia a esta posición kantiana, Llano Alonso opina:

A nuestro autor le importaba sobre todo el establecimiento de un orden universal basado en el Derecho, es más, como corolario de ese nuevo orden internacional y de la paz mundial. Kant no dudó en elevar a su máxima expresión la dignidad y los derechos humanos, por encima de cualquier otro principio o interés. Para conseguir este objetivo, es indispensable que las naciones (aquí el término «nación» es usado como sinónimo de «Estado») renuncien a sus pretensiones particularistas, a los derechos localistas en aras del desarrollo del Derecho Internacional, de los derechos humanos y de un sistema educativo universal que fomente la tolerancia, la racionalidad y la libertad entre los individuos (Llano Alonso, 2002: 494).

Kant reivindica al político moral que actúa éticamente porque considera que el incumplimiento de la ley ocasiona el caos social:

(...) todo Estado, argumenta el filósofo alemán, implica la relación de un superior (legislador) con un inferior (el que obedece, es decir, el pueblo), y muchos pueblos en un Estado vendrían a convertirse en un solo pueblo, lo cual contradice el supuesto de partida

(nosotros hemos de considerar aquí el derecho de los pueblos en sus relaciones mutuas en cuanto formando Estados diferentes, que no deben fundirse en uno sólo) (Kant, 2005: 89).

Con el fin de aventurar alguna resonancia actual de la filosofía kantiana es interesante reflexionar sobre los avatares que ha sufrido la noción de «democracia» a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

Mientras que en el mundo griego Clístenes valorizó la democracia y la fundamentó en los conceptos de igualdad, respecto de la ley e igualdad ciudadana del uso de la palabra en la Asamblea, Platón y Aristóteles la cuestionaron y privilegiaron el lugar de la polis respecto del individuo, y de la comunidad respecto del ciudadano.

La misma desvaloración se extendió al Imperio romano, que concibió la democracia como un sistema caótico y despótico. Por su parte, en la modernidad, Kant prefirió el republicanismo por su descreimiento y sospecha hacia la democracia, mientras que Rousseau la reivindicó.

Respecto a la concepción debilitada de la democracia kantiana, Contrera Peláez distingue entre la noción de Rousseau de voluntad general y la kantiana, y afirma que esta última no alude a la voluntad empírica y real de los ciudadanos, sino a una voluntad ideal que opera en el caso de que los hombres actúen racionalmente, como debieran. De este modo, el autor pone de manifiesto el matiz utópico de la voluntad que actúa en pos de un ideal y que no tiene en cuenta la voluntad real del ciudadano. «En nuestros días, nadie puede negar el reconocimiento que ha adquirido la democracia, pero una democracia liberal, en la cual el ciudadano es un individuo autónomo, libre y que goza de derechos universales» (Macpherson, 2005).

Entre los rasgos propios de la democracia liberal moderna se encuentra, en primer término, el pluralismo en sus formas religiosa, cultural y moral, que constituyen las condiciones para lograr la estabilidad política y económica. En segundo lugar, otra de sus notas destacables es la tolerancia, o sea, la búsqueda de la paz a

partir de la aceptación de las diferencias. Ahora bien, el pluralismo y la tolerancia se basan en el reconocimiento del individuo como actor fundamental, en la defensa de la libertad y de la propiedad privada y en el carácter representativo del poder en el marco de la igualdad ante la ley.

Si bien es cierto que la universalidad y la racionalidad desempeñan roles centrales en la filosofía de Kant, no es menos cierto que éste reconoce la existencia y los derechos de los múltiples grupos culturales en el marco de la totalidad, al mismo tiempo que cuestiona y rechaza las posiciones hegemónicas, al menos en los textos que estamos analizando. En el tercer artículo definitivo para la paz perpetua, Kant denuncia la conducta inhospitalaria de los estados «civilizados» por su pretensión de conquista. Comenta:

América, los países negros, las islas de las especias, el Cabo, etc., eran para ellos, al descubrirlos, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los tenían en cuenta para nada. En las Indias orientales (Indostaní) introdujeron tropas extranjeras, bajo el pretexto de establecimientos comerciales, y con las tropas introdujeron la opresión de los nativos, la incitación de sus distintos Estados a grandes guerras, hambrunas, rebelión, perfidia y cuanto figure en la letanía de todos los males que afligen al género humano (Kant, 2005: 96).

A la luz de las reflexiones anteriores, considero que Kant aquilató el peso de los conflictos y de las disyunciones al caracterizar la naturaleza de lo político, y no podía ser de otro modo porque creía en el carácter paradójico de la condición humana y, principalmente, en su insociable sociabilidad, aunque desde una mirada racionalista.

Guillermo O'Donnell, una de las figuras más lúcidas del pensamiento político argentino, dice:

(...) existe una estrecha conexión de la democracia con ciertos

aspectos de la igualdad entre individuos que se posicionan no meramente como individuos sino como personas legales, y en consecuencia, como ciudadanos –es decir, como portadores de derechos y obligaciones que se derivan de su pertenencia a un cuerpo político y del hecho de que se les atribuye autonomía personal y, por lo tanto, responsabilidad por sus acciones (O'Donnell, 2002: 308).

Kant también pretendió conciliar la libertad y la autonomía del ciudadano, en su calidad de integrante de un cuerpo político, con las normas.

Volviendo al ideal de una paz universal, la historia de nuestro presente muestra descarnadamente que esa meta está muy lejos de lograrse, en un contexto sociopolítico, que sufre el asedio permanente de los autoritarismos y fundamentalismos de diferente signo.

La complejidad y la conflictividad de la política internacional potencian y resignifican el ideal kantiano de una paz universal, entendido como aspiración utópica e idea reguladora, que resista al avance del irracionalismo. Pero, al mismo tiempo, debemos ser conscientes de que, en nombre de la paz universal, se han cometido vejaciones a los derechos de los diferentes.

BIBLIOGRAFÍA

CONTRERA PELÁEZ, F. (2005): El tribunal de la Razón. El pensamiento jurídico de Kant, Sevilla, Colección Universitaria, MADSL.

FREUD, S. (1989): «El creador literario y el fantaseo», en Obras Completas. Ordenación (comentarios y notas de James Strachey y Anna Freud), tomo IX, Buenos Aires, Amorrortu.

GAY, P. (1977): The Enlightenment, The Science of Freedom, Nueva York, Edit. Norton and Company.

KANT, I. (1964): «Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita», en Filosofía de la Historia (traducción de Emilio Estiú), Buenos Aires, Editorial Nova.

— (2005): Hacia la Paz Perpetua. Un Esbozo filosófico (edición de Jacobo Muñoz), Madrid, Biblioteca Nueva.

LLANO ALONSO, F. (2002): «La recepción doctrinal del patriotismo republicano en la época de Inmanuel Kant», en Derechos y libertades, Revista del Instituto Bartolomé de las Casas, España 11, año n.º 7, Universidad de La Rioja, ISSN 11330937.

MACPHERSON, C. B. (2005): La teoría del individualismo posesivo: De Hobbes a Locke, Madrid, Trotta.

MOUFFE, Ch. (1999): El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical, Barcelona, Paidós.

O'DONNELL, G. et al. (comps.) (2002): «Las poliarquías y la (in)efectividad de la ley en América Latina», en La (in)efectividad del la ley y la exclusión en América Latina, Buenos Aires, Paidós.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2007): Diccionario de la Lengua Española (22.ª ed.), Argentina, Editorial Patagonia.

RICOEUR, P. (1984): «La ideología y la utopía. Dos expresiones de lo imaginario social», en Educación y Política, Buenos Aires, Editorial Docencia.

ROJO, R. (1999): Más allá de la utopía, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, Serie Tesis.

TOKATLIAN, J. (2007): «Irak y la paz democrática», La Nación, Sección Opinión, Argentina, Buenos Aires.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1987): Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant, Madrid, Tecnos.

WOLLIN, S. (1993): Política y perspectiva. Continuidad y cambio en

el pensamiento político occidental, Buenos Aires, Amorrortu.

MARXISMO Y NACIONALISMO

Vicente Sanfélix Vidarte

Universitat de València

Vamos a considerar en este trabajo la perspectiva de Marx y Engels sobre el nacionalismo. En principio podría pensarse que sus puntos de vista tienen una clara filiación cosmopolita, directamente heredada de los puntos de vista ilustrados. Pero tal «cosmopolitismo» necesitaría más de una matización, como intentaré demostrar al final de esta exposición.[1]

Mucho más fructífero que ese supuesto «cosmopolitismo» de los padres fundadores del marxismo me parece su materialismo como hilo conductor para empezar a delinear sus posiciones. Ahora bien, ¿qué hay que entender por tal?

MATERIALISMO Y PRAXIS

La escolástica marxista, al tratar este tema, ha distinguido tradicionalmente entre el materialismo dialéctico y el histórico. El primero constituye una doctrina a la que sin demasiados reparos podríamos calificar de metafísica, en tanto que proporciona una visión general de la realidad y de nuestro conocimiento de ella. El segundo comporta una particular comprensión de las formaciones sociales y de su historia.

Para evitar el desprestigio filosófico que el rótulo «materialismo dialéctico» arrastra desde hace ya muchos años, preferiré referirme a la metafísica de Marx, esto es, a su concepción general de la realidad y del conocimiento, con el título de «materialismo práctico» (del mismo modo, me parecería adecuado hablar de «pragmatismo materialista»).

Lo primero que hay que decir al respecto es que aquélla se opone al idealismo absoluto típico del hegelianismo, según el cual lo real se concebiría como una manifestación del espíritu.[2]

Contra semejante idealismo, la metafísica marxista tiene un aroma inequívocamente kantiano. La realidad es concebida como el producto de la elaboración de los conceptos partiendo de la percepción y de la intuición.[3]

Claro que esta vuelta a Kant para superar a Hegel no puede ser un simple retorno a la metafísica kantiana, pues ésta no es menos idealista que la de aquél. Si pasamos del idealismo absoluto al trascendental, seguimos quedándonos en el idealismo. ¿Cómo salir de éste?

Una respuesta tentadora sería la siguiente: no considerando lo intuido o percibido –la materia de la percepción, por decirlo kantianamente– como subjetivo sino como objetivo. Esto es: en lugar de considerar, como consideraba Kant, que lo que nos es dado en la intuición sensible, en la percepción, son las meras apariencias que las cosas presentan para nosotros, considerar que en la intuición nos son dadas las cosas mismas. Lo que percibiríamos, la materia de la percepción, sería la realidad misma. La intuición sensible sería una contemplación de esta realidad.

La respuesta es atractiva pero peligrosa, pues podría llevarnos a atribuir a Marx una especie de realismo ingenuo, precrítico, un «materialismo contemplativo», por utilizar ahora su propia terminología en ese compendio densísimo de metafísica que son sus tesis sobre Feuerbach.[4]

No menos que al idealismo en cualquiera de sus variantes (absoluto: la realidad es espiritual; o trascendental: lo que podemos conocer de la realidad no es sino su apariencia subjetiva) se opone Marx a este tipo de materialismo. De alguna manera, podríamos decir, si bien quiere conservar el realismo propio de este materialismo, no quiere renunciar al papel activo que el idealismo concede al sujeto en el proceso del conocimiento y en la configuración de la realidad. Se trata, sí, de concebir la realidad como subjetiva, esto es: contaminada de pensamiento, pero sólo en la misma medida en que se considera el pensamiento como objetivo.[5]

A mi entender, el concepto clave que permite a Marx lograr esta síntesis, y de este modo encierra la clave de la metafísica marxiana –y utilizo este calificativo para referirme específica y únicamente a Marx, pues ahora me estoy olvidando de Engels, filosóficamente mucho más romo–, es el de praxis. Contra el materialismo que le ha precedido, lo que propone Marx es que entendamos la cosa, la realidad, lo sensible, no bajo la forma del objeto o de la contemplación, sino como producto para empezar de la actividad humana sensorial, o más en general: como producto de la práctica.

Con Goethe (antes de él, y con Wittgenstein después), podría haber dicho Marx: «En el principio fue la acción». También podría haber corregido a los antiguos filósofos griegos: el arché no es el agua, ni el aire, ni lo ápeiron, ni el fuego, ni mucho menos el nous, ni la idea, ni tan siquiera los átomos o la physis... el arché es, podría haber dicho, la praxis. Pero, ¿qué es la praxis?

Este término griego –como otros con él relacionados, como el sustantivo neutro prágma o el verbo prásso– tiene una amplia gama de significaciones. Significa, desde luego, acción en general, del mismo modo que prágma significaba cosa en general, y prasso, no menos genéricamente, realizar o hacer.

Ahora bien, hay un matiz presente en el campo de significaciones de estos términos emparentados que nos puede ayudar a entender mejor el pensamiento de Marx. Y es que prágma significaba también, en una acepción más concreta, cosa útil, necesaria, también difícil, de modo que la pragmateía era –como en cierta acepción la propia praxis o el práttein– el proceso difícil, molesto, expresado en los términos negativos que acuñaron los latinos: negocioso;[6] también podría decirse en castellano: trabajoso. De hecho, la de trabajo es la primera acepción que los diccionarios suelen asociar con la pragmateía.[7]

Con todo esto en mente, quizá estemos en mejor disposición de entender la metafísica de Marx. Contra el materialismo contemplativo se reconoce que la realidad es subjetiva, pero no, como pensaba el idealismo, en abstracto, es decir: no porque quede teñida de la actividad puramente conceptual de un sujeto desvinculado, separado (que esto es lo que significa el término latino abstractio, de abs y traho: separar, apartar, arrancar,

desgajar) de ella; sino porque la realidad siempre es avistada desde la perspectiva de un sujeto que la experimenta a la vez como dificultosa y potencialmente útil para satisfacer sus necesidades.

La realidad es, pues, subjetiva en un sentido concreto, es decir: porque se ofrece a un sujeto que literalmente crece con (concretus = concresco = cum cresco) ella, un sujeto que interacciona con ella desde la perspectiva de sus necesidades, y en esta interacción transforma la realidad y se transforma a sí mismo.[8]

De esta forma, Marx puede afrontar de una manera novedosa el problema metafísico clave de la verdad, esto es, de la relación entre pensamiento y realidad. La verdad, la terrenalidad –como dice Marx– de nuestro pensamiento, no es una cuestión de su correspondencia con la realidad. Si praxis significa relación interesada con ésta, interesada en la satisfacción de unas necesidades, justo en la medida en que esas necesidades queden satisfechas, nuestra representación de ella será verdadera, terrenal. Nuestro pensamiento será objetivo no por reflejar la realidad, sino por permitirnos apropiárnosla. Para los aficionados a las fórmulas dialécticas bien podríamos decir que el pensamiento será objetivo sólo en la medida en que permita hacer subjetiva la realidad.[9]

Ahora bien, aparte de su carácter de actividad humana trabajosa, interesada en la persecución de lo útil para satisfacer ciertas necesidades, hay otros dos aspectos del concepto marxiano de praxis que necesitamos tener en cuenta para conseguir aquí un esbozo de éste que resulte fructífero para nuestros propósitos.

El primero de ellos es el carácter ineludiblemente social de la praxis; connotación que igualmente tenía el término griego. No cualquier actividad humana fatigosa que persiga lo útil es una praxis. No hay praxis solipsista. La praxis ha de ser, necesariamente, social.

Por aquí viene otra diferencia de Marx con buena parte de la metafísica moderna, tanto idealista como materialista, que le ha precedido, y es que al incurrir en un solipsismo metodológico –el problema es: ¿cómo un yo aislado llega a conocer el mundo?– no ha hecho otra cosa sino mimetizar los planteamientos de la teoría política burguesa –¿cómo llega un conjunto de individuos aislados a

formar una sociedad?–. Piénsese, por ejemplo, en Hobbes o en Locke.[10]

Pero si la praxis tiene un carácter social, no menos tiene la vida social un carácter práctico; esto es: interesado, problemático, conflictivo y por ello mismo también susceptible de transformación. En las Tesis sobre Feuerbach, el carácter práctico de la vida social está explícitamente formulado en la 8.ª: «La vida social –se lee en ella– es esencialmente práctica».[11]

Una consecuencia de todo ello es que la crítica filosófica no puede conformarse con desenmascarar lo ilusorio de ciertos conceptos, por ejemplo, del de «Dios». Ni siquiera bastará con denunciar los intereses que se esconden tras los mismos. A esto es a lo sumo a lo que, según Marx, habría llegado la crítica ilustrada y burguesa de la religión que Feuerbach habría culminado. Pero la religión no es un simple sueño de los hombres. Tiene su origen en las muy concretas frustraciones de la vida social de éstos.

Como se apunta en la «introducción» de la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, es el hombre el que hace la religión, pero no el hombre abstracto sino el concreto que se halla situado en un determinado contexto histórico y social. Y si este hombre concreto tiene la necesidad de consumir el opio de la creencia religiosa es porque no puede satisfacer en ese contexto histórico y social sus necesidades reales.[12]

Por ello, no bastará con señalar lo ilusorio de la religión, ni siquiera con señalar los intereses que detrás de ella se esconden. Si realmente se trata de combatirla, habrá que transformar las condiciones de la vida social que tienen como efecto la enajenación religiosa de los hombres.[13]

En suma, podemos añadir a nuestra primera caracterización de la praxis su dimensión social. La praxis es para Marx una actividad humana y social, trabajosa y problemática, interesada en la persecución de lo útil para satisfacer ciertas necesidades. Y podemos también anotar que para Marx no sólo el conocimiento sino también la propia vida social tienen un carácter práctico. Lo que le permite oponerse no sólo a las concepciones clásicas del conocimiento –idealistas o materialistas– que parten del solipsismo

metodológico y conciben la verdad como correspondencia, ignorando a la vez la dimensión social del sujeto cognitivo y la terrenalidad como criterio de objetividad del pensamiento, sino oponerse igualmente a la filosofía política clásica, que parte de concebir a la sociedad como el resultado de una unión de hombres preexistentes y busca reforzar su estabilidad, en tanto que para Marx el hombre tiene ya, ab initio, una naturaleza social, y el objetivo de la teoría debe ser no la conservación sino la transformación de la sociedad. Recuérdese la celebérrima tesis 11 sobre Feuerbach: se trata de transformar el mundo, no sólo de interpretarlo, «los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo».[14]

Señalado el carácter social de la praxis –y el carácter práctico de la sociedad– podemos pasar a abordar el tercer rasgo de la concepción marxiana de la praxis que habíamos anunciado, y que permitirá redondear la comprensión de su crítica a la epistemología y a la filosofía política clásica.

El último rasgo del concepto marxiano de praxis que aquí no debemos perder de vista es su dimensión histórica. Y es que si el concepto de praxis permite la superación de la concepción estática de la relación entre objeto y sujeto, entre realidad y pensamiento, no lo hace sólo a favor de una concepción dinámica de esta relación sino de una comprensión propiamente histórica, esto es: una comprensión según la cual cada momento del proceso de interacción entre sujeto y objeto tiene que estar en una dependencia interna por relación a los momentos anteriores de éste.[15]

Es precisamente porque lo socialmente transmitido es una praxis, un repertorio de actividades que permiten la resolución de ciertos problemas, la satisfacción de ciertas necesidades, pero resolución y satisfacción que a la vez crean nuevos problemas y necesidades, por lo que la recepción del pasado en el presente no es tanto su repetición como su superación.

Hay aquí, de nuevo, una diferencia con la filosofía precedente, propensa a olvidar la naturaleza histórica del sujeto cognitivo (o moral, o político); a hipostasiar como absoluto lo que sólo es un resultado puntual,[16] a producir, vamos a decirlo así, una fijación que obstaculiza el desarrollo social.

Se aprecia meridianamente este error en la filosofía kantiana, en la que el sujeto carece de edad, aunque piense según las categorías de la física newtoniana, los principios pietistas o el estado absolutista. Pero también, aunque de una manera no tan perspicua, en los planteamientos hegelianos, ya que al fin y al cabo, desde la perspectiva del espíritu absoluto el devenir no es sino (mero) fenómeno.

Justamente es el carácter a-histórico del materialismo contemplativo (como, por lo demás, del idealismo) el que decide su carácter ideológicamente conservador, su carácter interpretativo antes que revolucionario, pues al descuidar el carácter históricamente contingente de las relaciones sociales vigentes las hace aparecer como naturales y eternas, sublimándolas, obstaculizando su transformación.[17]

Por otra parte, puede comprenderse que la conversión dialéctica que vimos que se producía entre praxis y sociedad vuelva a producirse entre praxis e historia. No sólo es que la praxis tenga una naturaleza histórica. Es también que la historia tiene una naturaleza práctica, esto es: conflictiva. E ignorar esta dimensión es lo que hace que un pensamiento, por más materialista que sea desde la perspectiva metafísica, no deje de ser idealista en el terreno de la historia. Es el caso de Feuerbach. Por el contrario, el materialista práctico lo es también, necesariamente, histórico. Lo que, entre otras cosas, quiere decir que comprende la historia como un escenario problemático, conflictivo, belicoso incluso.

En resumidas cuentas, el materialismo práctico ve al hombre como un ser activo, social e histórico, interesado en la transformación de la realidad para satisfacción de sus necesidades. Desde esta posición Marx puede criticar la metafísica contemplativa, la teoría política burguesa y también la concepción conservadora de la historia, que tiende a la justificación del presente, viéndolo como la culminación de los tiempos, el momento de la realización de la esencia humana, fijando como eterno y natural lo que, por ser históricamente devenido, es históricamente superable. Una vez más, el objetivo de la teoría no debe ser tanto la interpretación de la realidad –de la historia en este caso– como ayudar a su transformación.

Vemos ahora que este materialismo práctico desemboca de manera

natural en el materialismo histórico. Si la praxis es el proceso trabajoso encaminado a la satisfacción de necesidades, la primera de todas ellas es asegurar la propia supervivencia, la vida material.[18] Pero es peculiaridad humana la producción de sus propios medios de vida.[19]

La prioridad de la praxis implicaría, pues, la prioridad del sistema de producción de la vida material. Las dimensiones sociales, políticas, espirituales del hombre deben pivotar en torno a este proto-fenómeno. La familia o la ciudad tienen este origen.[20] Y no otro es el de lo aparentemente más intangible y espiritual: la conciencia, que Marx ve como un subproducto del lenguaje, invirtiendo de este modo, y una vez más, muchos de los planteamientos filosóficos tradicionales, al dar no sólo prioridad a éste sobre aquélla, sino además, y en consecuencia, a la conciencia compartida sobre la propia conciencia o, más en general, a lo público sobre lo privado.

Conviene, por lo demás, retener que el propio lenguaje es visto por Marx desde una perspectiva eminentemente práctica, de modo que frente a las concepciones expresivas de éste, que atribuirían su origen a una especie de innata propensión humana a la simbolización, él se adhiere claramente a sus concepciones instrumentales. El lenguaje como herramienta que, por decirlo con sus propias palabras, «nace (...) de la necesidad (...) de los apremios de las relaciones con los otros hombres».[21] Y lo que vale para el lenguaje en particular vale para el ámbito general de la cultura.

Esta comprensión instrumental de la cultura, a la que Marx propende, parece por otra parte conllevar una cierta devaluación de ésta. Pues si bien el valor de una obra expresiva, artística, parece intrínseco, el de una herramienta no deja de ser condicional. No deberíamos racionalmente deplorar la pérdida de una herramienta si la sustituimos por otra que cumple su misma función con idéntica eficacia (no digamos si la incrementa). En cambio, la pérdida de una obra de arte, incluso aun cuando la sustituyamos por otra, parece ineludiblemente deplorable.

Sea como fuere, y volviendo a Marx, su tesis, hay que insistir en ello, no tiene sólo un alcance genético sino también estructural. La producción de la vida material no sólo origina la vida social,

política y espiritual, sino que las condiciona. Así, lo que tiene que ver con aquel proceso productivo (las fuerzas productivas –fuerza de trabajo, medios de producción– y las relaciones de producción) constituye la base de las formaciones sociales; en tanto que los sistemas jurídicos, políticos, el arte, la religión o la filosofía constituyen su superestructura.

Aquí yace, obviamente, un peligro de determinismo y de reduccionismo. La conversión de la superestructura en una especie de epifenómeno, efecto de la base pero, a la vez, sin eficacia causal propia. Y aunque en honor a la verdad hay que decir que Marx no parecía inclinarse por este epifenomenalismo (al fin y al cabo, su explicación de la dinámica social exige conceder cierta autonomía, una especie de inercia, a la superestructura), lo que parece inevitable es concluir que el materialismo, histórico en este caso, implica de manera ineludible cierta devaluación del ámbito superestructural, ideológico, al que también podríamos llamar de la cultura: del lenguaje, de las tradiciones, de las instituciones... cuya clave queda situada fuera de sí mismas, en la dimensión económica.

BURGUESÍA Y NACIÓN

Estamos ahora en disposición de afrontar la concepción marxista del fenómeno nacional. De su materialismo práctico y, más inmediatamente, de su materialismo histórico se deducen varias conclusiones.

La primera, quizá más evidente, que las naciones no son entidades naturales sino históricas y, por lo tanto, históricamente devenidas y, por lo tanto, históricamente superables. Y también, que la «naturalización» de la realidad nacional, el verla como algo consustancial e inevitablemente humano, aparte de una mala comprensión de su verdadera «naturaleza», puede ser una maniobra ideológica conservadora, o incluso reaccionaria, encaminada a justificar un determinado régimen social. Y ello con independencia de que el nacionalismo como ideología pueda haber sido en determinado momento histórico una fuerza revolucionaria,

transformadora de un orden social caduco.

La segunda, no menos obvia, que para Marx las condiciones de nacimiento de las naciones, de su mantenimiento y de su superación, son condiciones fundamentalmente económicas, ligadas al surgimiento y desarrollo de un determinado modo de producción.

Por desgracia, Marx no se interesó en hacer una genealogía del nacionalismo; pero existen las suficientes indicaciones –sobre todo en la primera parte de La ideología alemana; en menor medida en El manifiesto comunista– como para comprender las líneas maestras de su pensamiento al respecto. Por ejemplo, que la nación, en sentido estricto, no existe en una sociedad tribal, o esclavista, o feudal. Lo que en términos de categorías historiográficas usuales quiere decir que las naciones no son un fenómeno del mundo antiguo, ni siquiera del medieval, sino esencialmente del mundo moderno.

En efecto, la nación nacería, para Marx, con el modo de producción capitalista y directamente ligado a él; con la división del trabajo que ahonda la separación del campo y la ciudad; con el incremento de la productividad en el seno de ésta, lo que lleva, a su vez, a la división de la burguesía en comercial e industrial, y a una posterior especialización de la producción entre las ciudades, especialización que sólo se ha hecho posible si las ciudades han entrado en contacto entre sí, si se ha ampliado la red de comunicaciones entre ellas y si se ha garantizado su seguridad (y Marx nos recuerda que en la Edad Media los comerciantes viajaban en caravanas armadas) por un Estado que no sólo tiene esta función protectora sino otra, no menos importante, represiva de disciplinamiento de la población (y ahora Marx nos recuerda que sólo Enrique VIII, el padre de la moderna Inglaterra, mandó colgar a principios del siglo XVI a más de 72.000 vagabundos); disciplinamiento que, en cualquier caso, también van produciendo las mismas condiciones de trabajo.[22] Sólo al final de este largo y complejo proceso, una sociedad así estructurada, como dice Marx, presenta al exterior el aspecto de una nación, y al interior el de un Estado.

En resumidas cuentas, las naciones no son, para Marx y Engels, entidades naturales o cuasi-naturales. Son realidades históricamente devenidas y, por lo tanto, históricamente superables.[23] Su

advenimiento es el producto de la industrialización, del capitalismo, de un proceso de incremento de división del trabajo y de centralización política que implica el disciplinamiento laboral, educativo, militar, etc., de la población. La ideología que le corresponde, el nacionalismo, es una ideología burguesa, quizá la ideología burguesa por antonomasia.[24] Pero ello no quiere decir necesariamente condenable desde una perspectiva marxista. Y ello por varias razones.

La primera, porque Marx y Engels son profundos admiradores de la burguesía, clase social que, según ellos, no sólo ha desempeñado un papel altamente revolucionario en la historia sino que además es «intrínsecamente» revolucionaria.[25]

La segunda, porque para Marx y Engels no hay ideologías intrínsecamente reaccionarias. El que una ideología sea reaccionaria o no dependerá de que contribuya a incrementar la civilización, esto es, a incrementar el desarrollo de las fuerzas productivas, o a mantener la barbarie, al estancamiento de ese desarrollo.

El uso de estas categorías de «civilización y barbarie» nos permite comprender ahora que el materialismo histórico termina por convertirse en una peculiar versión materialista del evolucionismo antropológico. Lo cual no deja de tener sorprendentes consecuencias.

Por ejemplo, que desde la perspectiva de Marx y Engels poco hay que oponer al colonialismo, forma de dominación política que en cualquier caso permitirá occidentalizar oriente, sacar de su estancado modo de producción asiático a países como la India o China, apartados del curso de la historia, introduciendo en ellos un modo de producción capitalista. Sacarlos, en suma, de la barbarie y ganarlos para la civilización.[26] Y no sólo se absuelve al colonialismo británico sino también al imperialismo yankee, cuya anexión de la California y la Texas mexicanas es bendecida por Engels.[27]

Sin duda, «el progreso» y «la civilización» son los dioses ante cuyo altar Marx y Engels no dudan en sacrificar cualquier abstracta consideración de «justicia y humanidad» o en pro de la cultura.[28]

En efecto, hablábamos antes de la génesis de las naciones. Veíamos

que éste era, para Marx y Engels, un proceso de centralización política que había tenido su origen en las postrimerías de la Edad Media. Pero el punto de partida, Marx y Engels son bien conscientes de ello, no era sólo el del atomismo social y económico sino también el de la heterogeneidad cultural. Las grandes naciones, resultado de la alianza de la burguesía con la monarquía, no pueden construirse por lo tanto sin la supeditación de las nacionalidades más débiles, carentes de «fuerza vital», a una nacionalidad hegemónica en torno a la cual se construye la nación moderna. Desde la perspectiva progresista de Marx y Engels, esta supeditación no sólo es un hecho sino un derecho.[29]

Frente a las grandes naciones vitales, que ya por su simple papel centralizador han propiciado el paso del feudalismo al capitalismo, adquiriendo con ello una significación histórica progresista, las pequeñas nacionalidades carentes de fuerza vital suficiente como para haber constituido un Estado propio[30] no son sino vestigios del pasado feudal, históricamente reaccionarias por lo tanto.[31]

Podemos entender ahora la doble valoración que Marx y Engels hacen del nacionalismo. Positiva, cuando éste es una fuerza revolucionaria, progresista, política, económica, social y culturalmente centralizadora, que cristalizó en la constitución de una gran nación. Negativa, cuando éste es una fuerza reaccionaria, contrarrevolucionaria, política, económica social y culturalmente atomizadora, que reivindica la constitución de pequeñas naciones o, incluso, el federalismo de las grandes. O dicho en una simple y llana frase: naciones (grandes), sí; nacionalidades (pequeñas), no.[32]

Las únicas excepciones que cabría reconocer a esta regla general son las de aquellas naciones (Polonia, Irlanda, etc.) cuya fuerza vital revolucionaria sea tal que sean capaces de desestabilizar las viejas potencias reaccionarias creando en su seno condiciones igualmente revolucionarias (Rusia, Prusia, Austria, Inglaterra, etc.).

¿Cuál es el futuro que Marx y Engels desearían para las nacionalidades, para las pequeñas naciones carentes de «Lebenskraft»? A veces, Engels sobre todo, se expresan en términos durísimos que proponen «la aniquilación y el terrorismo sin miramientos» contra aquellos pueblos que se opongan a la revolución. Los eslavos, por ejemplo. Eso sí, esta «solución final» se

cuida Engels de subrayar que se tomará «no en interés de Alemania, sino de la revolución». Pero muy sospechosamente, los derechos de la revolución vienen a coincidir muchas veces en Engels con los intereses de Alemania.[33] De modo que si Marx se erigía en un defensor de los derechos de occidente frente a oriente, en general, Engels parece ser el adalid de los derechos de la Europa occidental (Alemania) frente a la oriental (la eslava).[34]

Otras veces, el propio Engels propone una solución menos drástica: la asimilación. De hecho, en la capacidad de asimilar nacionalidades cifra uno de los parámetros de la fuerza vital de una nación, lo que le lleva a respetar a Rusia y a poner en duda la vitalidad polaca.[35]

La tercera y última opción es su conservación estrictamente cultural. Esto es, y en sus propias palabras, «conservarse solamente como monumentos etnográficos sin significado político».[36]

Y a las naciones vitales, ¿qué futuro les espera? El proletariado deberá aprovecharse de la centralización llevada a cabo por la burguesía, e incluso agudizarla. La tarea progresista pasará por acabar en el interior de su propia nación con todo federalismo, vestigio del pasado feudal,[37] y más allá centralizar a las naciones civilizadas mediante una organización internacional.[38]

Para llevar adelante esta propuesta política, Marx y Engels contaban con los efectos de la universalización de la historia, que ellos entendían de manera muy diferente a como lo hacía Hegel, esto es: no como un fenómeno ideal, un nuevo desarrollo del grado de la autoconciencia, sino como un fenómeno perfectamente material: la internacionalización de la producción y el comercio, la mejora de las comunicaciones que ello supone y, sobre todo, la homogeneización de las condiciones existenciales de los habitantes de los países civilizados que implica.

A fecha de hoy creo que bien puede concluirse que mientras que la universalización de la historia que Marx y Engels preveían ha acontecido, la superestructura política que ellos pensaban debía corresponderle dista de haberse realizado.

BIBLIOGRAFÍA

CONDORCET, J. A. N. (1970): Esquisse d'un tableau historique des Progrés de l'Ésprit Humaine, París, Vrin.

HEGEL, G. W. F. (1964): System der Philosophie, Sttugart-Bad Cannftatt Friedrich, Frommann Verlag.

MARX, K. y F. ENGELS (1990 y ss.): Werke, Berlín, Akademie Verlag.

SEBASTIÁN, F. I. (1998): Diccionario griego-español, Barcelona, Sopena.

STALIN, J. (1976): El marxismo y la cuestión nacional, Madrid, Editorial Fundamentos.

---

1. Sirva, no obstante, de aperitivo la siguiente consideración: contra los proudhonianos –herederos del cosmopolitismo ilustrado que, muy probablemente, tomaron directamente de Condorcet (1970) y su Esquisse d'un tableau historique des Progrés de l'Ésprit Humaine–, que consideraban las «naciones» como categorías del pasado, y contra los bakunianos, partidarios de la abolición del Estado como objetivo prioritario de la lucha obrera, Marx y Engels no sólo defendían la necesidad de una dictadura del proletariado que, evidentemente, debería mantener el esquema del Estado-nación, sino que incluso aborrecían la propuesta, en la que aquéllos coincidían, de una república federal y democrática europea, por considerarla quimérica e incluso reaccionaria.

2. Cf. K. Marx: Líneas fundamentales de la crítica de la economía política. Marx und Engels Werke, Berlín, Akademie Verlag, Band 42, 1990, pp. 35 y ss. A partir de ahora se citará como MEW, con el volumen en romanos y la página en arábigo.

3. Cf. Ibíd.

4. «der anschauende Materialismus». MEW.III. 535. K. Marx:

Novena tesis sobre Feuerbach.

5. «El defecto principal de todo el materialismo precedente –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo llega a concebir la cosa (Gegenstand), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (Objekt) o de la contemplación (Anschauung), no como actividad humana sensorial, praxis, no subjetiva. De ahí que el lado activo, en contraposición al materialismo, fuera desarrollado por el idealismo, sólo que de un modo abstracto, pues el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, efectivamente distintos de los objetos del pensamiento, pero no concibe la misma actividad humana como una actividad objetiva» («Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus den Feuerbachschen mit eingerechnet ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit, nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv. Daher geschah es, daß die tätige Seite, im Gegensatz zum Materialismus, vom Idealismus entwickelt wurde aber nur abstrakt, da der Idealismus natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt. Feuerbach will sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte; aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als gegenständliche Tätigkeit...»). K. Marx: Primera tesis sobre Feuerbach, MEW.III. 533.

6. Negotium, de nec y otium. Es decir: no ocioso. Dada la relación que Aristóteles estableció entre el ocio y el saber teórico en el primer libro de su Metafísica, es claro que theoría y praxis son actitudes no sólo diferentes sino opuestas, por lo que empezamos a entender lo justo de Marx cuando, al reivindicar una filosofía de la praxis, criticaba el teoricismo, por muy materialista que éste quisiera ser.

7. Cf., por ejemplo, el Diccionario griego-español de Florencio I. Sebastián (1998: 1135).

8. Ello significa que las teorías de la percepción –o, en general, del conocimiento– que mejor cuadran con la filosofía de la praxis marxiana no serían los enfoques reflexológicos –todos ellos más o menos contaminados de mecanicismo y, en esa misma medida, comprometidos con una concepción pasiva del sujeto perceptor o

epistemológico–. Mucho más coherentes con el enfoque de Marx serían planteamientos como los de la epistemología genética de un Piaget –en el que se subraya que la realidad percibida y conocida viene determinada por el conjunto de esquemas operatorios que el sujeto del conocimiento es capaz de desplegar– o los de la epistemología ecológica de un James Gibson –quien defiende que lo que el sujeto cognitivo percibe de su entorno, más que propiedades abstractas como serían las propiedades geométricas de los objetos, son las posibles «prestaciones» (affordances es el término empleado por Gibson) que éste le suministraría.

9. «La pregunta de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un ninguna pregunta teórica, sino una pregunta práctica. En la práctica el hombre debe demostrar la verdad, esto es, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La controversia en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento –al margen de la práctica– es una pregunta puramente escolástica» («Die Frage, ob dem menschlichen Denken gegenständliche Wahrheit zukomme, ist keine Frage der Theorie, sondern eine praktische Frage. In der Praxis muß der Mensch die Wahrheit, d. h. die Wirklichkeit und Macht, die Diesseitigkeit seines Denkens beweisen. Der Streit über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit eine Denkens, das sich von der Praxis isoliert, ist eine rein scholastische Frage»). K. Marx: II Tesis sobre Feuerbach. MEW.III. 533.

10. Dicho sea de paso, podemos ahora entender mejor y más completamente la crítica de Marx a Feuerbach, pues éste no es que haya negligido por completo la praxis, sino que la ha concebido de una manera unilateral, esencialmente distorsionada, escasamente «práctica», podríamos decir: «De ahí que, en “La esencia del cristianismo”, sólo se contemple como propiamente humano el comportamiento teórico, mientras que la praxis sólo se considera y fija bajo su sucia forma judía de manifestarse» («Er betrachtet daher im “Wesen des Christenthums” nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird»). K. Marx. I Tesis sobre Feuerbach. MEW. III. 533. La «sucia» praxis del judío no es otra, para Marx, que la praxis consumada del hombre burgués, el hombre egoísta al que resultan externas el conjunto todo de las

relaciones sociales: «Contemplemos el judío efectivamente mundano... de los días laborables. No busquemos el secreto del judío en su religión, sino el secreto de la religión en el judío efectivo. ¿Cuál es el fundamento mundano del judaísmo? Las necesidades prácticas, sus intereses. ¿Cuál es el culto mundano del judío? El trapicheo. ¿Cuál es su Dios profano? El dinero... En el judaísmo encontramos presente, pues, un elemento anti-social general (...)» («Betrachten wir den wirklichen weltlichen Juden... den Alltagsjuden.Suchen wir das Geheimnis des Juden nicht in seiner Religion, sondern suchen wir das Geheimnis der Religion im wirklichen Juden,Welches ist der weltliche Grund des Judentums? Das praktische Bedürfnis, der Eigennutz. Welches ist der weltliche Kultus des Juden? Der Schacher. Welches ist sein weltlicher Gott? Das Geld...Wir erkennen also im Judentun ein allgemeines gegenwärtiges antisoziales Element») K. Marx: La cuestión judía. MEW. I. 372. «El judío se ha emancipado al modo judío y no sólo apropiándose la fuerza del dinero, sino que a través del judío, y sin él, el dinero se ha convertido en el poder universal, y el espíritu práctico judío en el espíritu práctico de los pueblos cristianos. Los judíos se han emancipado ya en tal modo, que los cristianos se han vuelto judíos» («Der Jude hat sich auf jüdische Weise emanzipiert, nicht nur, indem er sich die Geldmacht angeeignet, sondern indem durch ihn und ohne ihn das Geld zur Weltmacht und der praktische Judengeist zum praktischen Geist der christlichen Völker geworden ist. Die Juden haben sich insoweit emanzipiert, als die Christen zu Juden geworden sind...»). Ibíd., p. 373. «El judaísmo alcanza su apogeo con la consumación de la sociedad burguesa; pero la sociedad burguesa se consuma principalmente en el mundo cristiano. Sólo bajo el señorío del cristianismo, que vuelve externas a los hombres cualesquiera circunstancias nacionales, naturales, morales, teóricas, podía la sociedad burguesa desligarse por completo de la vida del Estado, desgarrar todo vínculo humano, poniendo en su lugar las necesidades egoístas, disolver el mundo humano en un mundo atomizado, de individuos hostilmente enfrentados». («Das Judentum erreicht seinen Höhepunkt mit der Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft; aber die bürgerliche Gesellschaft vollendet sich erst in der christlichen Welt. Nur unter der Herrschaft des Christentums, welches alle nationalen, natürlichen, sittlichen, theoretischen Verhältnisse dem Menschen äußerlich macht, konnte die bürgerliche Gesellschaft sich

vollständig vom Staatsleben trennen, alle Gattungsbande des Menschen zerreißen, den Egoismus, das eigennützige Bedürfnis an die Stelle dieser Gattungsbande setzen, die Menschenwelt in eine Welt atomistischer, feindlich sich gegenüberstehender Individuen auflösen»). Ibíd., p. 376.

11. «Das gesellschaftliche Leben ist wesentlich praktisch». MEW.III. 535.

12. «El fundamento de la crítica irreligiosa es: el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y ciertamente la religión es la conciencia de sí y de la propia dignidad, como las puede tener el hombre que todavía no se ha ganado a sí mismo o bien ya se ha vuelto a perder. Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es su propio mundo (...). Estado y sociedad producen la religión como conciencia tergiversada del mundo, porque ellos son un mundo al revés. La religión es la teoría universal de este mundo, su compendio enciclopédico, su lógica popularizada, su pundonor espiritualista (...). Es la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad. Por tanto, la lucha contra la religión es indirectamente una lucha contra ese mundo al que le da su aroma espiritual. La miseria religiosa es a un tiempo expresión de la miseria real y protesta contra la miseria real. La religión es la queja de la criatura en pena, el sentimiento de un mundo sin corazón y el espíritu de un estado de cosas embrutecido. Es el opio del pueblo». («Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der Mensch macht die Religion, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. Aber der Mensch, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät. Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein verkehrtes Weltbewußtsein, weil sie eine verkehrte Welt sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur |Ehrenpunkt|, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trostund Rechtfertigungsgrund. Sie ist die phantastische Verwirklichung des menschlichen Wesens, weil das menschliche

Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das Opium des Volkes»). mew.I. 378.

13. «Feuerbach parte del factum de la auto-enajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su labor consiste en reconducir el mundo religioso a su fundamento real. Se le pasa por alto que después de cumplida esta labor todavía queda por hacer lo principal. Pues el hecho de que el fundamento terrenal se separe de sí mismo, para plasmarse como un reino independiente en las nubes, es algo que sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de este fundamento terrenal consigo mismo. Por consiguiente, es necesario primero comprenderlo en su propia contradicción y luego mediante la eliminación de la contradicción llegar a revolucionarlo prácticamente. Así pues, por ejemplo, después de descubrir la familia terrenal como el secreto de la familia sagrada, se debe ahora criticar teórica y prácticamente la primera». («Feuerbach geht aus von dem Faktum der religiösen Selbstentfremdung, der Verdopplung der Welt in eine religiöse, vorgestellte und eine wirkliche Welt. Seine Arbeit besteht darin, die religiöse Welt in ihre weltliche Grundlage aufzulösen. Er übersieht, daß nach Vollbringung dieser Arbeit die Hauptsache noch zu tun bleibt. Die Tatsache nämlich, daß die weltliche Grundlage sich von sich selbst abhebt und sich, ein selbständiges Reich, in den Wolken fixiert, ist eben nur aus der Selbstzerrissenheit und dem Sich-selbst-widersprechen dieser weltlichen Grundlage zu erklären. Diese selbst muß also erstens in ihrem Widerspruch verstanden und sodann durch Beseitigung des Widerspruchs praktisch revolutioniert werden. Also z. B., nachdem die irdische Familie als das Geheimnis der heiligen Familie entdeckt ist, muß nun erstere selbst theoretisch kritisiert und praktisch umgewälzt werden»). MEW.III. 534. K. Marx, IV tesis sobre Feuerbach.

14. «Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo;

pero de lo que se trata es de transformarlo». («Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern»). MEW.III, p. 53. La crítica a Feuerbach forma parte, por lo demás, de la crítica general de Marx a los neohegelianos. Se lee en La ideología alemana: «Entre estos neohegelianos las representaciones, los pensamientos, los conceptos, en general los productos de la conciencia por ellos independizados eran considerados como las auténticas ligaduras del hombre, al igual que los viejos hegelianos las explicaban como los auténticos nexos de la sociedad humana, así se entiende que también los neohegelianos hubieran de luchar sólo contra estas ilusiones de la conciencia. Puesto que según su fantasía, las circunstancias de los hombres, sus actos y actuaciones, sus ligaduras e impedimentos, son productos de su conciencia, los neohegelianos formulan en consecuencia para sí el postulado moral de que deben cambiar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello los impedimentos. Esta exigencia de cambiar la conciencia funciona por lo demás como la de interpretar de otra manera lo actual, esto es de reconocerlo permitiéndose otra interpretación. Los ideólogos neohegelianos son, a pesar de su fraseología aparentemente “revolucionaria”, los mayores conservadores» («Da bei diesen Junghegelianern die Vorstellungen, Gedanken, Begriffe, überhaupt die Produkte des von ihnen verselbständigten Bewußtseins für die eigentlichen Fesseln der Menschen gelten, gerade wie sie bei den Althegelianern für die wahren Bande der menschlichen Gesellschaft erklärt werden, so versteht es sich, daß die Junghegelianer auch nur gegen diese Illusionen des Bewußtseins zu kämpfen haben. Da nach ihrer Phantasie die Verhältnisse der Menschen, ihr ganzes Tun und Treiben, ihre Fesseln und Schranken Produkte ihres Bewußtseins sind, so stellen die Junghegelianer konsequenterweise das moralische Postulat an sie, ihr gegenwärtiges Bewußtsein mit dem menschlichen, kritischen oder egoistischen Bewußtsein zu vertauschen und dadurch ihre Schranken zu beseitigen. Diese Forderung, das Bewußtsein zu verändern, läuft auf die Forderung hinaus, das Bestehende anders zu interpretieren, d.h. es vermittelst einer andren Interpretation anzuerkennen. Die junghegelschen Ideologen sind trotz ihrer angeblich “welterschütternden” Phrasen die größten Konservativen».). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III. 19-20.

15. «La historia no es sino el sucederse de las diferentes generaciones, cada una de las cuales (...) continua bajo circunstancias completamente diferentes la actividad precedente y con una actividad completamente diferente modifica las antiguas circunstancias...». («Die Geschichte ist nichts als die Aufeinanderfolge der einzelnen Generationen, von denen Jede... daher also einerseits unter ganz veränderten Umständen die überkommene Tätigkeit fortsetzt und andrerseits mit einer ganz veränderten Tätigkeit die alten Umstände modifiziert...»). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III. 45.

16. «Por ejemplo, en una época y en un país en los que la corona, la aristocracia y la burguesía se disputan el dominio, en los que, por tanto, se halla dividida la dominación, se muestra como pensamiento dominante la doctrina de la división de poderes, a la que ahora como una "ley eterna se proclamará"». («Zu einer Zeit z.B. und in einem Lande, wo königliche Macht, Aristokratie und Bourgeoisie sich um die Herrschaft streiten, wo also die Herrschaft geteilt ist, zeigt sich als herrschender Gedanke die Doktrin von der Teilung der Gewalten, die nun als ein "ewiges Gesetz ausgesprochen wird"»). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III. 46.

17. «Feuerbach (...) avista cómo también el hombre es un "objeto sensible"; pero (...) sólo como "objeto sensible" no como "actividad sensible" sin aprehender (...) a los hombres dentro de su trabazón social dada, no bajo sus condiciones de vida presentes que les han hecho como son (...) no conoce ninguna otras "relaciones humanas" "entre hombre y hombre" que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No proporciona ninguna crítica de las condiciones de vida actuales (...) se ve abocado a recaer en el idealismo, allí donde el materialista comunista ve la necesidad y al mismo tiempo el requisito de una transformación de (...) la estructura social. En la medida en que Feuerbach es materialista, no comparece en él la historia, y en la medida en que considera la historia, no es materialista. Materialismo e historia yacen completamente separados en él (...)». («Feuerbach (...) einsieht, wie auch der Mensch "sinnlicher Gegenstand" ist; aber...nur als "sinnlichen Gegenstand", nicht als "sinnliche Tätigkeit" faßt... die Menschen nicht in ihrem gegebenen gesellschaftlichen Zusammenhange, nicht unter ihren vorliegenden Lebensbedingungen, die sie zu Dem

gemacht haben... er kennt keine andern “menschlichen Verhältnisse” “des Menschen zum Menschen”, als Liebe und Freundschaft, und zwar idealisiert. Gibt keine Kritik der jetzigen Lebensverhältnisse. Er kommt... also gerade da in den Idealismus zurückzufallen, wo der kommunistische Materialist die Notwendigkeit und zugleich die Bedingung einer Umgestaltung sowohl... der gesellschaftlichen Gliederung sieht. Soweit Feuerbach Materialist ist, kommt die Geschichte bei ihm nicht vor, und soweit er die Geschichte in Betracht zieht, ist er kein Materialist. Bei ihm fallen Materialismus und Geschichte ganz auseinander...»). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III. 44-45.

18. «(...) la primera premisa de toda existencia humana... que los hombres deben estar en condiciones de vivir (...) pero para vivir es preciso comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y alguna otra cosa. El primer hecho histórico es por lo tanto la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, la producción de la misma vida material». («...die erste Voraussetzung aller menschlichen Existenz (...) daß die Menschen imstande sein müssen zu leben (...) Zum Leben aber gehört vor Allem Essen und Trinken, Wohnung, Kleidung und noch einiges Andere. Die erste geschichtliche Tat ist also die Erzeugung der Mittel zur Befriedigung dieser Bedürfnisse, die Produktion des materiellen Lebens selbst...»). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III. 28.

19. En La ideología alemana se lee: «Se puede distinguir a los hombres de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se prefiera. Ellos mismos empiezan a diferenciarse de los animales tan pronto como empiezan a producir sus medios de vida (...)». («Man kann die Menschen durch das Bewußtsein, durch die Religion, durch was man sonst will, von den Tieren unterscheiden. Sie selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre Lebensmittel zu produzieren...»). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III. 21. Por lo demás hay un opúsculo de Engels que lleva por significativo título: «El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre».

20. «(...) los hombres, que renuevan diariamente su propia vida, empiezan a crear otros hombres, a procrear (es) (...) la familia (...) al principio la única relación social, más tarde, cuando las

necesidades multiplicadas crean nuevas relaciones sociales y el número multiplicado de los hombres crea nuevas necesidades, pasa a ser una relación subordinada». La ideología alemana, C. J., p. 160 («(...) die Menschen, die ihr eignes Leben täglich neu machen, anfangen, andre Menschen zu machen (...) die Familie (...) die im Anfange das einzige soziale Verhältnis ist, wird späterhin, wo die vermehrten Bedürfnisse neue gesellschaftliche Verhältnisse, und die vermehrte Menschenzahl neue Bedürfnisse erzeugen, zu einem untergeordneten...»). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III.29

21. «Sólo ahora (...) encontramos que el hombre tiene también "conciencia". Pero tampoco ésta se presenta en principio como una conciencia "pura". El "espíritu" lleva en sí de antemano la maldición de estar "cargado" de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de aire agitado, sonidos, en suma de lenguaje. El lenguaje es tan antiguo como la conciencia –el lenguaje es la conciencia práctica, existente también para los otros hombres, por tanto, también para mí mismo existente principalmente como conciencia real–; y el lenguaje surge, como la conciencia, principalmente de la necesidad, de los apremios de las relaciones con los otros hombres (...) La conciencia es, por consiguiente, ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos en absoluto. La conciencia es, naturalmente, lo primero, sólo conciencia del entorno inmediato perceptible y conciencia de los estrechos lazos con otras personas y cosas externas al individuo consciente de sí mismo (...)». («Jetzt erst (...) finden wir, daß der Mensch auch "Bewußtsein" hat. Aber auch dies nicht von vornherein, als "reines" Bewußtsein. Der "Geist" hat von vornherein den Fluch an sich, mit der Materie "behaftet" zu sein, die hier in der Form von bewegten Luftschichten, Tönen, kurz der Sprache auftritt. Die Sprache ist so alt wie das Bewußtsein die Sprache ist das praktische, auch für andre Menschen existierende, also auch für mich selbst erst existierende wirkliche Bewußtsein, und die Sprache entsteht, wie das Bewußtsein, erst aus dem Bedürfnis, der Notdurft des Verkehrs mit andern Menschen (...) Das Bewußtsein ist also von vornherein schon ein gesellschaftliches Produkt und bleibt es, solange überhaupt Menschen existieren. Das Bewußtsein ist natürlich zuerst bloß Bewußtsein über die nächste sinnliche Umgebung und Bewußtsein des bornierten

Zusammenhanges mit andern Personen und Dingen außer dem sich bewußt werdenden Individuum»). F. Engels y K. Marx: La ideología alemana. MEW.III. 30-31.

22. Marx es bien consciente de este fenómeno de disciplinamiento de las masas que supone el desarrollo del capitalismo, y apunta varios de sus mecanismos. Así, por ejemplo, en el Manifiesto comunista puede leerse: «La industria moderna ha transformado el pequeño taller del maestro patriarcal en la gran fábrica del capitalista industrial. Las masas trabajadoras, concentradas en la fábrica, son organizadas militarmente. Se convierten en soldados rasos de la industria bajo la vigilancia de una completa jerarquía de suboficiales y oficiales» («Die moderne Industrie hat die kleine Werkstube des patriarchalischen Meisters in die große Fabrik des industriellen Kapitalisten verwandelt. Arbeitermassen, in der Fabrik zusammengedrängt, werden soldatisch organisiert. Sie werden als gemeine Industriesoldaten unter die Aufsicht einer vollständigen Hierarchie von Unteroffizieren und Offizieren gestellt»). K. Marx y F. Engels: Manifiesto comunista. MEW.IV. 469. Marx, de hecho, contaba con esta militarización y disciplinamiento del proletariado como factor posibilitador de la revolución. Una cuestión importante es hasta qué punto este disciplinamiento, sobre el que insistieron tanto algunos filósofos franceses como Foucault o Deleuze, no ha perdido rigor bajo las condiciones del capitalismo tardío, al menos en las sociedades liberales occidentales.

23. Incluso Stalin, quien sería más propenso a una concepción de la nación apoyada sobre factores «naturales»: filológicos, geográficos, lingüísticos, étnicos... pone en primer lugar el carácter histórico de la realidad nacional. Recuérdese su definición: «Nación es una comunidad humana estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada ésta en la comunidad de cultura». El marxismo y la cuestión nacional (Stalin, 1976: 11). Precisamente es el naturalismo de esta definición la que la tara. Y, sin duda, resulta inaplicable a la práctica totalidad de naciones existentes, ninguna de ellas constituida sobre una homogeneidad lingüística preexistente. Rememorando a Nietzsche podríamos decir que confunde Stalin el efecto con la causa; pues la homogeneidad lingüística es un resultado de la nacionalización, no su presupuesto.

24. «La burguesía va superando más y más el fraccionamiento de los medios de producción, la propiedad y la población. Aglomera la población, centraliza los medios de producción y concentra la propiedad en unas pocas manos. La necesaria consecuencia de todo ello fue la centralización política. Provincias antes independientes apenas aliadas, con diferentes intereses, leyes, gobiernos y aduanas, llegan a unirse en una nación, un gobierno, una ley, un interés nacional de clase, una aduana». («Die Bourgeoisie hebt mehr und mehr die Zersplitterung der Produktionsmittel, des Besitzes und der Bevölkerung auf. Sie hat die Bevölkerung agglo|467| meriert, die Produktionsmittel zentralisiert und das Eigentum in wenigen Händen konzentriert. Die notwendige Folge hiervon war die politische Zentralisation. Unabhängige, fast nur verbündete Provinzen mit verschiedenen Interessen, Gesetzen, Regierungen und Zöllen wurden zusammengedrängt in eine Nation, eine Regierung, ein Gesetz, ein nationales Klasseninteresse, eine Douanenlinie»). K. Marx y F. Engels: Manifiesto comunista. MEW.IV. 466-467.

25. «La burguesía no puede existir sin revolucionar incesantemente los instrumentos de producción, por consiguiente, las relaciones de producción, por consiguiente, las relaciones sociales en su conjunto. A diferencia de todas las clases productivas anteriores, para las que la primera condición de su existencia era la intangibilidad del antiguo modo de producción. El incesante cambio de la producción, ininterrumpida sacudida de todas las condiciones sociales, la eterna inseguridad y agitación diferencian a la época burguesa de todas las otras (...). La necesidad de vender siempre más sus productos moviliza a la burguesía por todo el globo terráqueo. En todas partes tiene que anidar, construir, establecer relaciones (...). La burguesía, mediante el vertiginoso perfeccionamiento de todos los instrumentos de producción, la simplificación sin fin de todas las comunicaciones, arrastra a la civilización incluso a las naciones más bárbaras (...). Obliga a todas las naciones a abrazar su modo de producción si no quieren perecer; las obliga a introducir en su seno la así llamada civilización; esto es, a hacerse burguesas. En una palabra: se crea un mundo a su propia imagen. La burguesía ha sometido el campo al señorío de la ciudad. Ha creado ciudades enormes, ha acrecentado en alto grado el número de la población urbana por respecto a la rural, y de este modo ha arrebatado a una parte significativa de la población del idiotismo de la vida rural. Y

así como ha hecho depender al campo de la ciudad, ha hecho depender a los países bárbaros y semibárbaros de los civilizados, los pueblos campesinos de los pueblos burgueses, al Oriente del Occidente». («Die Bourgeoisie kann nicht existieren, ohne die Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend zu revolutionieren. Unveränderte Beibehaltung der alten Produktionsweise war dagegen die erste Existenzbedingung aller früheren industriellen Klassen. Die fortwährende Umwälzung der Produktion, die ununterbrochene Erschütterung aller gesellschaftlichen Zustände, die ewige Unsicherheit und Bewegung zeichnet die Bourgeoisepoche vor allen anderen aus... Das Bedürfnis nach einem stets ausgedehnteren Absatz für ihre Produkte jagt die Bourgeoisie über die ganze Erdkugel. Überall muß sie sich einnisten, überall anbauen, überall Verbindungen herstellen (...) Die Bourgeoisie reißt durch die rasche Verbesserung aller Produktionsinstrumente, durch die unendlich erleichterte Kommunikation alle, auch die barbarischsten Nationen in die Zivilisation...Sie zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen; sie zwingt sie, die sogenannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden. Mit einem Wort, sie schafft sich eine Welt nach ihrem eigenen Bilde.Die Bourgeoisie hat das Land der Herrschaft der Stadt unterworfen. Sie hat enorme Städte geschaffen, sie hat die Zahl der städtischen Bevölkerung gegenüber der ländlichen in hohem Grade vermehrt und so einen bedeutenden Teil der Bevölkerung dem Idiotismus des Landlebens entrissen. Wie sie das Land von der Stadt, hat sie die barbarischen und halbbarbarischen Länder von den zivilisierten, die Bauernvölker von den Bourgeoisvölkern, den Orient vom Okzident abhängig gemacht»). K. Marx y F. Engels: Manifiesto comunista. MEW.IV. 465-66.

26. Así lo dejan claro algunas de las observaciones que Marx hace en la serie de artículos que redactó para el New York Daily Tribune en el verano de 1857: «La sociedad india no tiene ninguna historia, al menos ninguna historia conocida. Lo que nosotros designamos como su historia no es otra cosa sino la historia de los sucesivos invasores que fundaban sus reinos sobre el fundamento pasivo de esa sociedad inerme e inmóvil. La cuestión no es, por consiguiente,

si los ingleses tenían un derecho a conquistar la India, sino si se debía preferir una india conquistada por los británicos a una India conquistada por los turcos, persas o rusos. Inglaterra tiene en la India que llevar a cabo una doble misión: una destructiva y otra renovadora –la destrucción del antiguo orden social asiático y la creación de los fundamentos materiales de un orden social occidental en Asia». («Die indische Gesellschaft hat überhaupt keine Geschichte, zum mindesten keine bekannte Geschichte. Was wir als ihre Geschichte bezeichnen, ist nichts andres als die Geschichte der aufeinanderfolgenden Eindringlinge, die ihre Reiche auf der passiven Grundlage dieser widerstandslosen, sich nicht verändernden Gesellschaft errichteten. Die Frage ist daher nicht, ob die Engländer ein Recht hatten, Indien zu erobern, sondern ob ein von den Türken, den Persern, den Russen erobertes Indien dem von den Briten eroberten vorzuziehen wäre. England hat in Indien eine doppelte Mission zu erfüllen: eine zerstörende und eine erneuernde die Zerstörung der alten asiatischen Gesellschaftsordnung und die Schaffung der materiellen Grundlagen einer westlichen Gesellschaftsordnung in Asien»). K. Marx: «Die Künftingen Ergebnisse der britischen Herrschaft en Indien». MEW.IX. 220-221. Y, mutatis mutandis, lo que vale para la India vale igualmente para China, ese «(...) reino gigante, que casi abarca una tercera parte de la humanidad, que a pesar de todos los progresos de la época veguera, aislado de las comunicaciones generales merced a un ensimismamiento artificial, capaz de esta forma de engañarse con las ilusiones de su perfección celestial». Marx: «Die Geschichte des Opiumhandels» («(...) ein Riesenreich, das nahezu ein Drittel der Menschheit umfaßt, das trotz des Fortschreitens der Zeit dahinvegetiert, durch künstliche Abkapselung vom allgemeinen Verkehr isoliert ist und es deshalb zuwege bringt, sich mit Illusionen über seine himmlische Vollkommenheit zu täuschen».). K. Marx: «Die Geschichte des Opiumhandels». MEW.XII. 552. Por cierto, el caso indio y, sobre todo, chino, debiera haber servido a Marx y Engels para recapacitar sobre su determinismo y mecanicismo histórico. ¿Qué mejor contraejemplo que el de estas sociedades, a la vez superpobladas y estancadas, a su tesis de que el crecimiento demográfico es el desencadenante de nuevas necesidades cuya satisfacción impulsa el progreso histórico? No obstante, y dicho esto, no estaría de más reflexionar sobre algunas de las premoniciones realizadas, en este caso, por Engels, quien en

carta dirigida a Sorge del 10 de noviembre de 1894 ya advierte lo siguiente: «La competencia china, en cuanto se haga masiva, pondrá pronto las cosas al rojo vivo tanto ahí (en Alemania) como aquí (en Inglaterra), y de esta forma la conquista de China por el capitalismo, será al mismo tiempo el golpe de gracia del capitalismo de Europa y América» («Die chinesische Konkurrenz wird aber bei Euch und bei uns die Sache rasch auf die Spitze treiben, sowie sie massenhaft wird, und so wird dir Eroberung Chinas durch den Kapitalismus zugleich den Anstoss geben zum Sturz des Kapitalismus in Europa und Amerika»). MEW.39. 310.

27. Polemizando con Bakunin y su paneslavismo que desembocaba en una propuesta de federación de repúblicas democráticas, afirma Engels: «Estados Unidos y México son dos repúblicas; en ambas es el pueblo soberano. ¿Cómo es, pues, que, a causa de Texas, ha estallado entre esas dos naciones, que según la teoría moral debieran estar "hermanadas" y "federadas", una guerra; que la "voluntad soberana" del pueblo americano, apoyada en la valentía de los voluntarios americanos, haya arrastrado las fronteras unos cientos de millas hacia el sur debido a "necesidades geográficas, comerciales y estratégicas"? ¿Reprochará Bakunin a los americanos porque se han lanzado a una "guerra de conquista" que, es verdad, da un golpe mortal a su teoría basada en la "justicia y humanidad", pero que ha sido llevada a cabo sólo y únicamente en interés de la civilización? O ¿acaso es una desgracia que la estupenda California haya sido arrebatada a los holgazanes mexicanos que no sabían qué hacer con ella? ¿Es una desgracia que los enérgicos yankees hagan aumentar los medios de circulación con la rápida explotación de las minas de oro que hay allí, concentren en pocos años una densa población y un extenso comercio en las costas más lejanas del Mar Pacífico, creen grandes ciudades, abran vías marítimas, pongan una línea ferroviaria desde New York a San Francisco, abran por primera vez el océano Pacífico a la civilización y den por tercera vez en la historia una nueva dirección al mercado mundial? Aunque la "independencia" de algunos californianos españoles y texanos sufra por ello y la "justicia" y otros principios morales sean vulnerados aquí y allí, ¿qué significa esto en comparación de hechos históricos de tal categoría?». («Die Vereinigten Staaten und Mexiko sind zwei Republiken; in beiden ist das Volk souverän. Wie kommt es, daß zwischen diesen beiden Republiken, die der moralischen

Theorie gemäß “verbrüdert” und “föderiert” sein müßten, wegen Texas ein Krieg ausbrach, daß der “souveräne Wille” des amerikanischen Volks, gestützt auf die Tapferkeit der amerikanischen Freiwilligen, die von der Natur gezogenen Grenzen aus “geographischen, kommerziellen und strategischen Notwendigkeiten” um einige hundert Meilen weiter südlich verlegte? Und wird Bakunin den Amerikanern einen “Eroberungskrieg” zum Vorwurf machen, der zwar seiner auf die “Gerechtigkeit und Menschlichkeit” gestützten Theorie einen argen Stoß gibt, der aber doch einzig und allein im Interesse der Zivilisation geführt wurde? Oder ist es etwa ein Unglück, daß das herrliche Kalifornien den faulen Mexikanern entrissen ist, die nichts damit zu machen wußten? daß die energischen Yankees durch die rasche Ausbeutung der dortigen Goldminen die Zirkulationsmittel vermehren, an der gelegensten Küste des stillen Meeres in wenig Jahren eine dichte Bevölkerung und einen ausgedehnten Handel konzentrieren, große Städte schaffen, Dampfschiffsverbindungen eröffnen, eine Eisenbahn von New York bis San Francisco anlegen, den Stillen Ozean erst eigentlich der Zivilisation eröffnen, und zum dritten Mal in der Geschichte dem Welthandel eine neue Richtung geben»). F. Engels: «Der demokrarische Panslawismus». MEW.VI. 273.

28. Considerando las aspiraciones independentistas de Finlandia, el propio Engels señala: «Incluso en este mismo instante el Gobierno ruso permite que sus agentes deambulen entre los lapones del Norte de Noruega y Suecia, para que propaguen entre esos salvajes nómadas el pensamiento de una “gran nacionalidad finlandesa” que, es obvio, al estar en la zona más extrema del Norte de Europa, debería estar bajo protectorado ruso. El “grito de desesperación” de los oprimidos lapones resuena muy alto en los periódicos rusos; ahora que no lo lanzan esos nómadas oprimidos sino los agentes rusos. Es verdaderamente una opresión terrible obligar a esos pobres lapones a aprender una lengua civilizada, la de los noruegos o suecos, en vez de limitarse a su peculiar dialecto esquimal y bárbaro». («Was hat die Arbeitklasse mit Polen zu tun?») («Selbst im gegenwärtigen Augenblick läßt die russische Regierung Agenten unter den Lappen im nördlichen Norwegen und in Schweden umherreisen, um unter diesen nomadisierenden Wilden den Gedanken einer “großen finnischen Nationalität” zu propagieren,

die im äußersten Norden Europas, selbstverständlich unter russischem Protektorat, wiederhergestellt werden soll. Der "Verzweiflungsschrei" der unterdrückten Lappländer ertönt sehr laut in den russischen Zeitungen, doch nicht diese unterdrückten Nomaden stoßen ihn aus, sondern die russischen Agenten. Es ist wahrlich eine fürchterliche Unterdrückung, diese armen Lappländer zu zwingen, die zivilisierte norwegische oder schwedische Sprache zu erlernen, statt sie auf ihre eigene barbarische Halbeskimo-Mundart zu beschränken!»). F. Engels: «Was hat die Arbeitklasse mit Polen zu tun?». MEW.XVI. 159.

29. «Tres siglos duró el despotismo del norte de Francia sobre el sur y solamente hicieron buena su opresión los franceses del norte cuando destruyeron los últimos restos de independencia del sur de Francia. La Constituyente acabó con las provincias independientes; el puño de hierro de la Convención convirtió a los habitantes del Sur de Francia en franceses por primera vez y a cambio de su nacionalidad les dio la democracia (...). Y no obstante, nadie ha llamado "una injusticia ignominiosa" a la opresión del sur de Francia por los franceses del Norte». («Dreihundert Jahre dauerte der nordfranzösische Despotismus über Südfrankreich, und dann erst machten die Nordfranzosen ihre Unterdrückung wieder gut durch die Vernichtung der letzten Reste südfranzösischer Selbständigkeit. Die Konstituante zerschlug die unabhängigen Provinzen, die eiserne Faust des Konvents machte die Bewohner des südlichen Frankreichs erst zu Franzosen und gab ihnen zur Entschädigung für ihre Nationalität die Demokratie (...) Und dennoch hat man nie die Unterdrückung Südfrankreichs durch die Nordfranzosen "ein schmachvolles Unrecht" genannt»). F. Engels: «Die Polendebatte im Frankfurt». WEW.V. 355.

30. Muchas veces, Engels habla de estas naciones, como Marx hemos visto que hacía de la India, como carentes de historia. Muy posiblemente esté operando aquí un principio hegeliano, ya que para Hegel convertirse en Estado era el fin substancial de todo pueblo, de modo que el que no lo conseguía carecía propiamente de historia. Cf. System der Philosophie, III Teil, Die Philosophie des Geistes, parágrafo 549. El contraste con Herder, quien no entendía que el estado hubiera de ser el fin ineludible de una nación, no puede ser más agudo. Por lo demás, no dejan de ser irónicos los

hegelianos, que, a pesar de su reivindicación herderiana del derecho a la diferencia, son los defensores de las nacionalidades; al fin y al cabo, su reivindicación es la de tener un Estado como los demás.

31. «No hay ninguna nación en Europa que no tenga en cualquiera de sus rincones las ruinas de uno o más pueblos, restos de una población más antigua, oprimida y sometida por la nación que posteriormente sería la portadora del desarrollo histórico. Estos restos de nación pisoteados despiadadamente por el paso de la historia, como dijo Hegel, estos pueblos basura permanecerán siempre, hasta su completa asimilación o desnacionalización, como los portadores fanáticos de la contrarrevolución, de igual modo en que su completa existencia ya es en suma una protesta contra la gran revolución histórica. Así son los galaicos en Escocia, partidarios de los Estuardo de 1640 a 1745. Así en Francia los bretones, partidarios de los Borbones de 1792 a 1800. Así en España los vascos, partidarios de Don Carlos. Así en Austria los paneslavistas del sur de Eslavia, que no son otra cosa que pueblos basura de un muy confuso desarrollo de mil años». («Es ist kein Land in Europa, das nicht in irgendeinem Winkel eine oder mehrere Völkerruinen besitzt, Überbleibsel einer früheren Bewohnerschaft, zurückgedrängt und unterjocht von der Nation, welche später Trägerin der geschichtlichen Entwicklung wurde. Diese Reste einer von dem Gang der Geschichte, wie Hegel sagt, unbarmherzig zertretenen Nation, diese Völkerabfälle werden jedesmal und bleiben bis zu ihrer gänzlichen Vertilgung oder Entnationalisierung die fanatischen Träger der Kontrerevolution, wie ihre ganze Existenz überhaupt schon ein Protest gegen eine große geschichtliche Revolution ist. So in Schottland die Gälen, die Stützen der Stuarts von 1640 bis 1745. So in Frankreich die Bretonen, die Stützen der Bourbonen von 1792 bis 1800. So in Spanien die Basken, die Stützen des Don Carlos. So in Östreich die panslawistischen Südslawen, die weiter nichts sind als der Völkerabfall einer höchst verworrenen tausendjährigen Entwicklung»). F. Engels: «Der magyarische Kampf». MEW.VI. 172.

32. Engels lo dice claramente en su reflexión sobre la cuestión polaca: «Este derecho de las grandes formaciones nacionales de Europa a una independencia política, reconocido por la democracia europea, tenía que encontrar el mismo reconocimiento por parte de

la clase obrera especialmente (...). Sin embargo, este reconocimiento y la simpatía con los esfuerzos nacionales se limitaba a las grandes y precisamente definidas naciones históricas de Europa tales como Italia, Polonia, Alemania y Hungría. Francia, España, Inglaterra, Escandinavia... Y... Rusia... hablamos de naciones, no de nacionalidades... Aquí vemos pues la diferencia entre el "principio de la nacionalidad" y el principio fundamental de la democracia y de la clase trabajadora sobre el derecho de las grandes naciones europeas a una existencia autónoma e independiente. El "principio de nacionalidad" no afecta en absoluto a la gran cuestión del derecho de los pueblos históricos de Europa a la existencia nacional; y si la afecta es sólo para embrollarla. El principio de las nacionalidades plantea dos tipos de cuestiones: en primer lugar, la de las fronteras entre estos grandes pueblos históricos y en segundo lugar la del derecho a una existencia nacional independiente de los numerosos y pequeños residuos de aquellos pueblos que, habiendo aparecido en el escenario de la historia por un período más o menos largo, finalmente se incorporaron como partes integrantes de naciones más poderosas, que gracias a su mayor fuerza vital fueron capaces de superar los mayores obstáculos. El significado europeo de un pueblo, su fuerza vital no significan nada desde el punto de vista del principio de las nacionalidades; pues para este principio los rumanos de Valaquia, que nunca han tenido una historia ni la energía necesaria para ello, significan lo mismo que los italianos con su historia de dos milenios y su fuerza vital nacional intacta. Los galeses y los habitantes de la isla Man tendrían, si lo desearan, el mismo derecho a la existencia nacional independiente que los ingleses, por absurdo que pueda parecer. El conjunto es una insensatez, disfrazado con un ropaje popular, para echar arena a los ojos de la gente ingenua, que se puede usar como sonsonete o dejar de lado, cuando lo requieran las circunstancias». («Dieses Recht der großen nationalen Gebilde Europas auf politische Unabhängigkeit, anerkannt von der europäischen Demokratie, mußte natürlich die gleiche Anerkennung insbesondere von seiten der Arbeiterklasse finden... Doch diese Anerkennung und die Sympathie mit den nationalen Bestrebungen beschränkten sich auf die großen und genau definierten historischen Nationen Europas; das waren Italien, Polen, Deutschland und Ungarn. Frankreich, Spanien, England, Skandinavien... und... Rußland... von Nationen jetzt die Rede,

sondern von Nationalitäten. Hier sehen wir nun den Unterschied zwischen dem “Nationalitäts-prinzip” und dem alten Grundsatz der Demokratie und der Arbeiterklasse über das Recht der großen europäischen Nationen auf selbständige und unabhängige Existenz. Das “Nationalitätsprinzip” läßt die große Frage des Rechts auf nationale Existenz für die historischen Völker Europas völlig unberührt; und wenn es sie berührt, so nur, um sie zu verwirren. Das Nationalitätsprinzip wirft zwei Arten von Fragen auf: erstens Fragen nach den Grenzen zwischen diesen großen historischen Völkern und zweitens Fragen des Rechts der zahlreichen kleinen Überbleibsel jener Völker auf unabhängige nationale Existenz, die, nachdem sie längere oder kürzere Zeit auf dem Schauplatz der Geschichte aufgetreten sind, schließlich als Bestandteile in diese oder jene mächtigere Nation eingingen, welche vermöge ihrer größeren Lebenskraft imstande war, größere Hindernisse zu überwinden. Die europäische Bedeutung eines Volkes, seine Lebenskraft bedeuten nichts vom Standpunkt des Nationalitätsprinzips; für dieses Prinzip bedeuten die Rumänen in der Walachei, die niemals eine Geschichte hatten noch die hierzu erforderliche Energie, ebensoviel wie die Italiener mit ihrer zweitausendjährigen Geschichte und ungeschwächten nationalen Lebenskraft; die Waliser und die Bewohner der Insel Man hätten, wenn sie es wünschten, das gleiche Recht auf unabhängige politische Existenz wie die Engländer, so absurd das auch erscheinen mag. Das Ganze ist eine Absurdität, in ein volkstümliches Gewand gekleidet, um einfältigen Leuten Sand in die Augen zu streuen, die man als bequeme Phrase benutzen oder beiseite werfen kann, wenn dies die Umstände erfordern»). F. Engels: «Was hat die Arbeitenklasse mit Polen zu tun?». MEW.XVI. 157-158.

33. «Nosotros y los húngaros debemos garantizar la independencia de los eslavos austriacos –así nos pide Bakunin (...) ¡En absoluto pensamos hacerlo! A las declaraciones sentimentales de fraternidad que se nos hacen en nombre de las naciones contrarrevolucionarias de Europa, contestamos que el odio a Rusia era y todavía es la primera pasión revolucionaria de los alemanes; al que se ha añadido después de la revolución el odio a checos y croatas y que nosotros, junto con polacos y húngaros, sólo podemos asegurar la revolución por medio del terrorismo más firme contra esos pueblos eslavos (...)

¡Lucha pues, "lucha inexorable a vida o muerte" con el eslavismo traidor a la revolución; lucha aniquiladora y terrorismo despiadado, no en interés de Alemania, sino en interés de la revolución!» («Wir und die Magyaren sollen den östreichischen Slawen ihre Selbständigkeit garantieren so verlangt Bakunin (...) Wir denken nicht daran. Auf die sentimentalen Brüderschaftsphrasen, die uns hier im Namen der kontrerevolutionärsten Nationen Europas dargeboten werden, antworten wir, daß der Russenhaß die erste revolutionäre Leidenschaft bei den Deutschen war und noch ist; daß seit der Revolution der Tschechenund Kroatenhaß hinzugekommen ist und daß wir, in Gemeinschaft mit Polen und Magyaren, nur durch den entschiedensten Terrorismus gegen diese slawischen Völker die Revolution sicherstellen können (...) Dann Kampf, "unerbittlichen Kampf auf Leben und Tod" mit dem revolutionsverräterischen Slawentum; Vernichtungskampf und rücksichtslosen Terrorismus nicht im Interesse Deutschlands, sondern im Interesse der Revolution!»). F. Engels: «Der demokratische Panslawismus». MEW.VI. 285-286.

No es este el único sitio en el que Engels se muestra así de rotundo. En «Der magyarische Kampf» predice una próxima guerra mundial que «... aniquilará de la faz de la tierra pueblos enteros reaccionarios. Y esto también es un progreso». («... er wird auch ganze reaktionäre Völker vom Erdboden verschwinden machen. Und das ist auch ein Fortschritt»). MEW.VI. 176.

En 1885, cuando ya quizá había perdido la esperanza de la guerra mundial pero temía una guerra europea, todavía le escribe a Bebel: «Estos miserables y ruinosos pedazos de antiguas naciones, serbios, búlgaros, griegos y demás canalla de ladrones, por los cuales se entusiasman los burguesillos liberales haciendo causa con Rusia, no se conceden mutuamente el aire que respiran y se tienen que cortar sus voraces gargantas los unos a los otros. Sería estupendo...». («Diese elenden Trümmerstücke ehemaliger Nationen, Serben, Bulgaren, Griechen und andres Räubergesindel, für die der liberale Philister im Interesse der Russen schwärmt, gönnen also einander die Luft nicht, die sie einatmen, und müssen sich untereinander die gierigen Hälse abschneiden. Das wäre wunderschön...»). MEW.XXXVI. 390.

34. «(...) si toda la región oriental del Elba y del Saale estuvo otrora poblada por pueblos eslavos emparentados entre sí, este hecho sólo demostraba la tendencia histórica y la capacidad física e intelectual de la nación alemana para someter, absorber y asimilar a su antiguo vecino oriental; que esta tendencia absorbente de los alemanes ha sido siempre y todavía es uno de los medios más poderosos a través de la cual se ha difundido la civilización europea occidental en la Europa oriental; que esa tendencia sólo podría cesar cuando el proceso de germanización choque con las fronteras de naciones fuertes, cerradas, incólumes, capaces de conducir una vida nacional independiente, como los húngaros y en cierto grado los polacos; y que por lo tanto el destino fatal y natural de estos pueblos moribundos era dejar que se completara este proceso de disolución y absorción por sus vecinos más fuertes». («(...) wenn das ganze Gebiet östlich der Elbe und der Saale einstmals von miteinander verwandten slawischen Völkerschaften besiedelt gewesen, diese Tatsache nur die geschichtliche Tendenz und die physische und intellektuelle Fähigkeit der deutschen Nation bewies, ihre alten östlichen Nachbarn zu unterwerfen, aufzusaugen und sie zu assimilieren; daß diese absorbierende Tendenz der Deutschen stets eines der mächtigsten Mittel gewesen und noch ist, wodurch die westeuropäische Zivilisation in Osteuropa verbreitet wurde; daß diese Tendenz erst dann aufhören konnte, als der Prozeß der Germanisierung auf die Grenze starker, geschlossener, ungebrochener Nationen stieß, die imstande waren, ein selbständiges nationales Leben zu führen wie die Ungarn und in gewissem Grade die Polen; und daß es deshalb das natürliche unvermeidliche Schicksal dieser sterbenden Nationen war, diesen Prozeß der Auflösung und Aufsaugung durch ihre stärkeren Nachbarn sich vollenden zu lassen»). F. Engels: Revolution und Konterrrevolution in Deutschland. MEW.VIII. 81.

35. «Polonia nunca ha podido asimilar elementos nacionales extranjeros: los alemanes en las ciudades son y permanecen alemanes. De cómo sabe rusificar Rusia a los alemanes y judíos nos da un ejemplo cada alemán ruso de segunda generación». («Polen hat nie fremde Elemente nationalisieren können –die Deutschen der Städte sind und bleiben Deutsche. Wie Russland Deutsche und Juden russifizieren versteht, davon ist jeder Deutschrusse aus zwieter Generation ein sprechendes Exempel»). Engels a Marx,

23-5-1851. MEW.XXVII. 267.

36. «(...) nur als ethnographische Denkmäler ohne politische Bedeutung (...)». F. Engels: «Po und Rhein». MEW.XIII. 267.

37. «Los demócratas trabajarán directamente por una república federal o al menos, si no pueden evitar la república una e indivisible, buscarán paralizar al gobierno central con una independencia y autonomía lo más grande posible para las comunidades y provincias. Los obreros se deben oponer a ese plan no sólo en pro de una república alemana una e indivisible, sino también a favor de la más decidida centralización del poder en manos de la máquina estatal. No se dejen engañar por la palabrería democrática de libertad de las comunidades, gobierno propio, etc., la actividad revolucionaria sólo puede provenir del centro con toda su fuerza». («Die Demokraten werden ferner entweder direkt auf die Föderativrepublik hinarbeiten oder wenigstens, wenn sie die eine und unteilbare Republik nicht umgehen können, die Zentralregierung durch möglichste Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Gemeinden und Provinzen zu lähmen suchen. Die Arbeiter müssen diesem Plane gegenüber nicht nur auf die eine und unteilbare deutsche Republik, sondern auch in ihr auf die entschiedenste Zentralisation der Gewalt in die Hände der Staatsmacht hinwirken (...) der revolutionären Tätigkeit, die in ihrer ganzen Kraft nur vom Zentrum ausgehen kann»). K. Marx y F. Engels: Ansprache der Zentralbehörde an den Bund von März, 1850. MEW.VII. 252.

38. «El proletariado demócrata no sólo necesita de la centralización tal como la ha comenzado la burguesía, sino que debe agudizarla todavía más. En el corto espacio en que el proletariado estuvo al timón del Estado durante la Revolución francesa, cuando el dominio del partido montañés, impuso la centralización con todos los medios, con metralla y guillotina. El proletariado democrático, si ahora vuelve otra vez al poder, deberá centralizar no sólo cada nación en sí misma, sino incluso todas las naciones civilizadas entre sí tan rápidamente como sea posible». («Das demokratische Proletariat hat nicht nur die Zentralisation, wie sie durch die Bourgeoisie begonnen ist, nötig, sondern es wird sie sogar noch viel weiter durchführen müssen. Während der kurzen Zeit, in der das

Proletariat in der französischen Revolution am Staatsruder saß, während der Herrschaft der Bergpartei, hat es die Zentralisation mit allen Mitteln, mit Kartätschen und der Guillotine durchgesetzt. Das demokratische Proletariat, wenn es jetzt wieder zur Herrschaft kommt, wird nicht nur jedes Land für sich, sondern sogar alle zivilisierten Länder zusammen so bald wie möglich zentralisieren müssen»). F. Engels: Der Schweizer Bürgerkrieg. MEW 4. 397.

LA PARADOJA DEL NACIONALISMO.

UNA PERSPECTIVA MATERIALISTA

SOBRE EL NACIONALISMO

Carmen Ors

Universitat de València

IDEOLOGÍA NACIONALISTA FRENTE A EXPLICACIÓN DEL NACIONALISMO

El 5 de noviembre de 1995 Gellner moría en Praga, la ciudad de sus raíces, en su despacho de la Universidad Central, donde se había trasladado para colaborar en la fundación del Centro de estudios sobre el nacionalismo. Son tantos los textos de Gellner sobre el nacionalismo[1] que podemos afirmar que todos ellos cristalizan en una teoría propia y suficientemente controvertida como para suscitar el debate. Un debate que parece en estos tiempos de crisis más perentorio si cabe, dada la cantidad de voces que se alzan reclamando una mayor intervención de los estados nacionales, una vuelta atrás de las políticas de convergencia supranacional, el proteccionismo, etc. Parecería que en este escenario de crisis se está produciendo un repliegue de una economía más globalizada y deslocalizada a cambio de un movimiento inverso que reforzaría el Estado nacional como unidad política y económica. En este contexto pensamos que es interesante repensar la teoría de Gellner.

Una teoría que, como reza nuestro título, podría tildarse de materialista, puesto que claramente aboga por separar las, a su modo de ver, bastante «espurias» justificaciones ideológicas del nacionalismo de una explicación vinculada a condiciones materiales, concretamente a las necesidades del nuevo orden económico, social y cultural que se fue imponiendo y que

conocemos como modernidad. No obstante, aunque la posición de Gellner quiere diferenciar claramente la ideología nacionalista y su justificación teórica de una explicación materialista, o funcionalista quizá, que lo ve como una necesidad estructural de la sociedad moderna, tiene que reconocer el gran atractivo, a veces incluso inconsciente, que tiene el nacionalismo.

Por todo ello podemos afirmar que el Gellner maduro debe reconocer el gran poder del nacionalismo como ideología y sus consecuencias intelectuales y sociales. Y como bien sabía nuestro autor, que nunca menospreció el poder de las ideas, la ideología nacionalista posee consecuencias prácticas, de forma que aunque su teoría es como venimos subrayando materialista, podemos encontrar cierta tensión cuando Gellner reconoce el profundo encanto que suscita la ideología nacionalista en ciertos individuos y colectivos. En suma, nuestro objetivo es doble. Por un lado, bosquejar el modelo gellneriano, diferenciándolo de posturas antinacionalistas como las de Kedouri o el marxismo y de la postura tradicional primordilista, claramente nacionalista. Por otro lado, procuraremos mostrar el fuerte atractivo que Gellner les reconoce a los fundamentos teóricos de la ideología nacionalista, una posición que para este autor se gestó como respuesta a algunos principios rectores de lo que se conoce como Ilustración, pero que no obstante tendría sus raíces en ella misma. Desde esta perspectiva se establece una relación dialéctica entre nacionalismo e Ilustración.

CONTRA LOS PRIMORDIALISTAS, INTELECTUALISTAS Y MARXISTAS

Como decíamos hace un momento, comenzaremos por intentar dar cuenta de la teoría general sobre el nacionalismo que propone Gellner, observando las posiciones de las que se desmarca para después ver cuáles son sus tesis básicas. Desde su punto de vista, el nacionalismo es un fenómeno propio de la sociedad moderna. Hecha esta consideración, podemos afirmar que en la disputa entre primordialistas y modernistas, entre los que consideran que el

nacionalismo es un fenómeno de raíces antiguas –una característica quasi-natural de los seres humanos– y los que piensan que es un fenómeno reciente –fruto de una condición contingente y devenida–, Gellner no tendría ninguna duda en alinearse con estos últimos.

Pero comencemos aclarando qué es el nacionalismo. El nacionalismo es un principio político según el cual la semejanza cultural es el vínculo social básico y los principios de autoridad adquieren legitimidad cuando se fundamentan en esa cultura compartida. Dicho en términos políticos, el nacionalismo postula la coincidencia entre la unidad política y la unidad cultural, lo que en lenguaje nacionalista es la nación. En las razones que dan para justificar esa coincidencia estriba su carácter ideológico en sentido marxista. La falsa conciencia les lleva a firmar la naturalidad de ese principio, les parece natural e incluso universal y en ese sentido válido; como ideología, para los defensores del nacionalismo estaría basado en la auténtica identidad humana. El primordialista argumentaría que es un hecho que los hombres poseen cultura y que ésta es diversa, y que en esa diferencia estriba su identidad: ¿qué es más natural que el hecho de que la gente quiera vivir con su grupo, con los de su cultura y ser gobernados por miembros de ella? ¿Qué es más natural que ellos sean los que contraigan obligaciones entre sí y sean a la vez beneficiarios de su vínculo social común?

El problema es que este principio postulado por el nacionalismo, la congruencia entre la unidad cultural y la política como algo natural, es falso, ya que no se ha dado como condición general de los seres humanos a lo largo de la historia; las tribus, las ciudades Estado y los grandes imperios lo contradicen. La respuesta del primordialismo a este hecho incuestionable es postular la teoría del adormecimiento. Las naciones estarían adormecidas, en estado de latencia, y su destino sería despertar, es de este léxico inflamado del que se nutren los nacionalismos irredentos.

Por oposición al discurso ideológico nacionalista que le atribuye naturalidad y necesidad, estarían los que lo consideran algo totalmente contingente fruto de un grupo de intelectuales enfrentados a una situación histórica particular, entre los cuales Gellner menciona a Elie Kedouri (Kedouri, 1960). Kedourie

considera que el nacionalismo es un fenómeno moderno, concretamente surgido en la Ilustración y, a la hora de identificar a los responsables de la gestación de la idea, la imputa especialmente a Kant y a su concepto de autodeterminación. Gellner encuentra dos errores en las tesis de Kedouri, en primer lugar, y éste quizá sería el menos grave, está la interpretación que hace de Kant. Para Gellner, la justificación teórica del nacionalismo tiene sus orígenes en la Ilustración, pero más bien en la reacción a los principios más profundos de ésta, el racionalismo y el universalismo. Sería mejor hablar de Herder o Hegel como las semillas en las que se generará la contravisión romántica en la que el nacionalismo se insertará fácilmente. Kedouri confunde reivindicación individualista de autodeterminación moral con la exigencia comunitaria de la autodeterminación política El segundo error de Kedouri, y el más grave, es para Gellner su intelectualismo o idealismo, pensar que el nacionalismo como ideal o ideología ha sido tan poderoso como para imponerse como principio de organización política en la sociedad, no reparando en su imbricación con las condiciones materiales del proceso de modernización.

Una posición no idealista del nacionalismo sería la que como hemos visto mantendría Marx. La explicación marxista del nacionalismo, como la del propio Gellner, se inscribe en su concepción de la historia. Desde la perspectiva marxista, como es bien sabido, la historia se entiende como la sucesión de diferentes modos de producción, de tal forma que Marx también observa la vinculación entre industrialización o capitalismo y nacionalismo, de modo que el nacionalismo, en el esquema marxista, compartiría el mismo destino del capitalismo, ser un estadio necesario pero transitorio en el camino hacia el socialismo global. La argumentación marxista considera que el desarrollo de las fuerzas productivas limará los conflictos entre naciones a cambio de agudizar el conflicto entre clases. El avance en la industrialización tiende a erosionar los matices culturales de forma que gradualmente desaparecerá la base en la que se sustenta el nacionalismo. A cambio, las diferencias de clase se hacen más agudas, de forma que su errada predicción era, como es bien sabido, que el proletariado, desde su conciencia de clase, conseguiría dar la vuelta al orden capitalista hasta conseguir la desaparición tanto de sus elementos infraestructurales (la división del trabajo, las clases sociales) como superestructurales, el

Estado nacional del orden capitalista.

El tiempo ha evidenciado que las tesis del marxismo eran falsas; el desarrollo de las fuerzas productivas y de la industrialización no ha conseguido eliminar las diferencias culturales ni los Estados nacionales. Es cierto que el orden económico ha tendido hacia la globalización, pero este proceso, aunque ha hecho más interdependientes a los estados –como demuestra la situación actual en la que un problema financiero en EE.UU. ha arrastrado a la economía mundial a una situación de crisis todavía imposible de valorar–, no ha tenido correlación en el mismo grado en términos políticos. Lo que parece que sí está claro es que en la complejidad del orden actual la clase obrera o trabajadora está lejos de presionar a favor de la internacionalización o globalización (más bien al contrario, están más predispuestos hacia posiciones nacionalistas o antisistema). En suma, el marxismo no valoró suficientemente la fortaleza del nacionalismo.

EL MODELO GELLNERIANO, UN MATERIALISMO NO MARXISTA

Una vez que hemos establecido los enfoques con los que diverge la teoría de Gellner es el momento de hacer explícita su propia posición. Como la teoría marxista, la teoría sobre el nacionalismo forma parte de una más amplia filosofía de la historia. La filosofía de la historia de Gellner es una mezcla o una corrección si se quiere de algunas filosofías de la historia tradicionales; en ellas resuenan ecos de Marx y Compte, por ejemplo. Desde esta visión, la historia de la humanidad ha pasado por tres etapas; la evolución de unas etapas a otras no se entiende como un proceso necesario; Gellner rechaza del marxismo o de cualquier tipo de historicismo el aspecto teleológico. Como los contractualistas cuando explican el origen o la legitimidad del Estado, piensa que las grandes transformaciones están mediadas por un episodio, pero a diferencia de ellos no piensa este episodio en términos hipotéticos, sino empíricos. Y así considera que el episodio que produjo la gran transformación hacia

la modernidad es polimórfico, confluyendo en él una multiplicidad de factores a menudo azarosos. Además, las situaciones generadas por estas mutaciones no necesitan las mismas condiciones para producirse; una vez que se han producido pueden difundirse a otro lugar sin que se den las mismas condiciones de partida. Es decir, la filosofía de la historia de Gellner postula que no todas las sociedades tienen que pasar el mismo proceso de desarrollo. Esta es una tesis importante para entender cómo el modelo que nos propondrá Gellner para explicar la génesis del nacionalismo puede explicar cómo desde muy dispares situaciones se ha alcanzado un mismo puerto: el Estado nacional.

A pesar de los diferentes ritmos en las transformaciones, como decíamos, Gellner propone un modelo en el que la humanidad habría pasado por tres etapas: la cazadorarecolectora, la agraria y la industrial. Cada una de estas etapas se caracteriza por tres dimensiones: el modo de cognición, el de producción y el de coerción; a diferencia del marxismo no hay uno que determine a los otros, sino que las relaciones entre los tres forman un sistema complejo de interrelación, por ejemplo, la producción condiciona la coerción pero también a la inversa. El paso de la sociedad agraria a la sociedad industrial es lo que conocemos como modernidad y constituye el problema central de toda la filosofía de Gellner. El nacionalismo es un componente esencial de la modernización, por lo tanto es un fenómeno que aparece en la transformación hacia la modernidad. Una de las tesis más polémicas de Gellner es que no son las naciones las que generan el nacionalismo, sino el nacionalismo el que crea a las naciones.

Para explicar esta tesis, que nos remite a las causas y la funcionalidad del nacionalismo, Gellner introduce dos conceptos de inspiración funcionalista tipo Radcliffe-Brown o incluso marxista: estructura (también lo llama organización) y cultura. Ambos elementos, su interrelación y la preponderancia de uno u otro son clave para explicar una sociedad en una determinada etapa histórica.[2] Gellner se muestra reticente en dar una definición de cultura, la define de forma vaga como «un estilo compartido de expresión hablada, de expresión facial, de lenguaje corporal, de estilo de vestir, preparación y consumo de alimentos» (Gellner, 1997: 17), pero esto sólo sería una definición de cultura atendiendo

a algunos de sus rasgos. Lo más característico de la cultura es su naturaleza simbólica, comunicativa y no genética, «es la reserva perpetua, y a veces transformada y manipulada, de rasgos adquiridos» (Gellner, 1997: 24). Aparte, por organización entiende «el sistema relativamente estable de posiciones y las tareas o roles asignados a ellos que realmente forman una sociedad» (Gellner, 1997: 48). Las tres esferas antes mencionadas de cada orden social –nos referimos a la cognición, coerción y cognición– son analizables tanto desde un punto de vista cultural como estructural.

Si aplicamos estos conceptos a la comparación de las sociedades agrarias frente a las industriales, se puede observar que la diferencia entre la sociedad agraria y la sociedad industrial estriba en que en ellas estructura y cultura se correlacionan en una relación de proporcionalidad inversa. Las sociedades agrarias están basadas en una estructura social férrea y fija, de forma que la cultura no es un elemento que sea consciente para la mayor parte de los miembros de la población; la cultura es, podríamos decir, invisible para ellos, se vive pero no se reivindica. Si se instrumentaliza para algún fin, éste desde luego no es delimitar la unidad política, sino mantener y reforzar el estatus de los estamentos que controlan el poder. Aparte de la configuración típica de las sociedades agrarias existe la segmentación en estratos o nichos. Nos encontramos un primer estrato de campesinos o productores que carece de una cultura alta, no están alfabetizados, forman un continuo cultural diversificado, no hablan una lengua común y estandarizada sino variedades dialectales de raíz común. A este estamento han de añadirse los de aquellos que sí poseen una cultura alta y alfabetizada (burocracias, clases militares, gobernantes), por un lado, y los especialistas en las creencias (la clerecía), por otro. Estos dos últimos estamentos detentan el poder político pero no de una forma centralizada y absoluta sino «en una especie de campo de fuerzas entre las comunidades locales, que en proporción son subnacionales, y un estamento o casta horizontal que es más que nacional» (Gellner, 1983: 76).

Otro de los rasgos distintivos de la sociedad agraria, fundamental para entender el contraste con la sociedad industrial, es su carácter maltusiano. La producción, debido a una tecnología estable, tiene un límite, no así la población. Esto la condena a un equilibrio muy

precario; en cualquier momento puede enfrentarse al hambre. El gobierno se ejerce mediante el control las provisiones, a las que se accede en proporción al rango. En este juego de suma cero que es el orden agrario, la coerción ha de ejercerse férreamente tanto por la fuerza como por la doctrina, de ahí que Gellner observe el reparto del poder entre los especialistas en la utilización de la violencia y los especialistas en la fe. Pero el aspecto que más nos interesa destacar de las sociedades agrarias, y que se deriva de sus límites productivos, es que son sociedades que necesitan de la diferenciación cultural pareja a la desigualdad social, es un sistema de rangos que se han de evidenciar para ser más efectivo. Así, los elementos culturales: la lengua, el vestido, la moral del honor, etc., cumplen la función fundamental del orden agrario, hacer que cada uno de sus miembros permanezca en su nicho.

Es la ruptura con el techo productivo lo que dará entrada al orden industrial. De hecho, habría sido la revolución científico-técnica uno de los factores clave, que al permitir el crecimiento que rompe los límites productivos de la sociedad agraria habría permitido superar su carácter maltusiano.

Pero no vamos a entrar en las causas de la gran transformación, conformémonos con destacar sumariamente las características del orden industrial que implican el nacionalismo. La clave podría ser la producción masiva que requiere la sociedad industrial y la división del trabajo que ésta exige. A diferencia de las sociedades agrarias, las sociedades industriales están comprometidas con el continuo crecimiento tanto productivo como tecnológico. Este objetivo fundamental, que ha pasado a ser incluso el principal factor de cohesión social, sólo es posible con una progresiva y cada vez más acusada división del trabajo. Esta división del trabajo exige homogeneidad cultural, y la única forma de imponerla es a través del Estado moderno. Así, el Estado moderno consigue su legitimación política sólo si es capaz de crecer económicamente, éste es su principal principio; el segundo, que se superpone al primero, es el nacionalismo.

Gellner considera que el único organismo capaz de desarrollar y delimitar una cultura alta, estandarizada y homogénea es el Estado; sólo esta institución puede ejercer el control de calidad de las

«industrias que se encargan de manufacturar seres humanos válidos y útiles» (Gellner, 1983: 45). Éste es el origen de la imposición nacionalista: una cultura, un Estado. También el cambio de la función de la cultura, pues la estructura deja su papel relevante para cedérselo a la cultura. La era nacionalista tuvo que hacer congruente las unidades políticas con las culturas altas, y en casos más extremos hubo de inventar esas culturas altas con el material que le suministraban las antiguas culturas campesinas. Fue un proceso largo, tremendamente complejo, parejo a la difusión de la industrialización, aunque ambos procesos, industrialización y nacionalización, en muchas ocasiones, tiene que admitir Gellner, y en ello se vislumbra la debilidad del modelo,[3] se desarrollaron a diferentes ritmos. La era del nacionalismo no parece aún un proceso cerrado, como tampoco la de la industrialización, aunque en algunos casos, y sobre todo en determinadas zonas geográficas o esferas económicas, ya se hable de postindustrialización. Quizá lo que la actual crisis demuestra es que es imposible sostener una economía financiera si ésta no se correlaciona con una economía real.

Pero volvamos a Gellner. Al resumir el orden industrial trajo consigo una sociedad en las antípodas de la agraria, cuyos rasgos más relevantes son, además de la homogenización cultural, la movilidad social y el anonimato. Todos son efecto del compromiso de la sociedad industrial con el crecimiento ilimitado, tanto desde el punto de vista productivo como cognitivo. En la sociedad agraria el modo de producción y el escaso intercambio implicaban el aislamiento entre comunidades, de forma que la tendencia hacia la diferenciación cultural, incluso dentro de un determinado estamento, se incrementaba. Por el contrario, la industrialización exige el aumento vertiginoso del intercambio, la actividad comercial y las comunicaciones, lo que requiere cambios constantes en la naturaleza y la distribución de los trabajos. La innovación es una condición necesaria del crecimiento, y ello genera movilidad social y física. Por ello, Gellner defiende que en las sociedades modernas hay una tendencia al igualitarismo, que aunque se defienda como un valor ideológico es de nuevo una consecuencia de la naturaleza del trabajo y del conjunto de factores vinculados internamente a ella. En una proporción cada vez mayor, los trabajos consisten en la manipulación de códigos, en encuentros e

interacciones entre individuos en contextos variados, impredecibles y anónimos.

La tendencia progresiva a la homogeneidad cultural (movilidad, igualitarismo y anonimato) tendría que acercar a Gellner a la posición de Marx, y, en última instancia, la erosión de las diferencias culturales que suponen el industrialismo y la modernización debería pulir también las diferencias culturales, hasta el punto de fusionar a la humanidad en un único crisol, como postulaban los marxistas, y en consecuencia en una única cultura. Sin embargo, y como la historia demuestra, la caída del orden agrario no se da por una fusión en un único crisol, sino en una pluralidad de crisoles. El argumento central para explicar la era del nacionalismo, o el proceso por el cual se van haciendo congruentes las unidades culturales con unidades políticas, es para Gellner la desigualdad en el proceso de industrialización, los diferentes ritmos que se dieron:

La difusión de la industrialización es muy desigual, tanto desde el punto de vista territorial como desde el aspecto cronológico del impacto que ejerce en las distintas áreas de una estructura social. La sensibilidad respecto al nuevo orden, la capacidad de responder a las oportunidades y a los peligros que plantea, depende de la localización, de las líneas preexistentes de comunicación, de las oportunidades económicas, en resumen, de una cohorte de factores que operan de modos diversos y de distintas maneras.[4]

En este conflicto entre los beneficiarios y las víctimas de la industrialización es donde Gellner sitúa la explicación de la proliferación de estados nacionales. Los grupos «excluidos» o «marginados» dentro de un determinado contexto pueden ver en un nacionalismo propio un medio de modernización. En el fondo, es el principio de que más vale ser cabeza de ratón que cola de león, es decir, se supone que aquellos perjudicados en el proceso de modernización, «si pueden distinguirse de sus explotadores y opresores, su ventaja consiste en separarse de ellos políticamente, cuando se presente la oportunidad, y modernizarse bajo su propia

bandera, en su propio y soberano territorio» (Gellner, 1997: 70). En esta situación, «las inteligencias» o elites culturales de este grupo desfavorecido conformarán el movimiento nacional. Aunque también puede ocurrir el proceso inverso: el nacionalismo se refuerza o se exige porque no se está dispuesto a compartir los beneficios de un mayor grado de industrialización.

LA PARADOJA DEL NACIONALISMO

En líneas generales, éste es el modelo que propone Gellner para explicar el nacionalismo. Nos resta, por último, muy brevemente, explicar la gran paradoja que se utiliza para su legitimación. Se puede resumir en la siguiente frase: el nacionalismo nació de las necesidades de la sociedad, pero habla el lenguaje de la comunidad.

Para Gellner, la legitimación de la ideología nacionalista proviene de la reacción que se produjo a la visión racionalista e individualista del ser humano, que late en la tradición epistemológica moderna y que culmina en la Ilustración. Al nacionalismo –el canto a la comunidad como ámbito de realización y logro de identidad, y la exaltación de la cultura para delimitarla– se podría haber llegado por dos vías.

Ambos caminos se emprenden como reacción a la caracterización del hombre a través de la razón. La razón ilustrada ha demostrado ser tremendamente poderosa y tremendamente limitada en esa caracterización. Por un lado, su gran poder estriba en que ha sido capaz de establecer un conjunto de principios que generan un cuerpo de creencias, la ciencia, con un poder productivo brutal; por otro, su limitación estriba en que por su propia lógica interna, de crecimiento continuo cognitivo y productivo, no genera un cuerpo de creencias estable que dote a los hombres de identidad.

Las reacciones románticas a esa razón ilustrada fueron, por un lado, el irracionalismo, que plantea que hay aspectos de la vida, quizá los más importantes, en los que la racionalidad no encaja. La parte irracional de la vida, el compromiso no con lo universal y hueco

sino con lo específico, es lo que permite la realización del hombre. Si ese irracionalismo se pasa al terreno político, lo específico es lo cultural, o en una versión más radical, lo genético.

La otra vía de reacción contra la razón ilustrada que también conduce al nacionalismo fue el historicismo hegeliano. Se trata de mezclar la razón en el ruido y la furia de la historia, para así poder narrarla como el perpetuo crecimiento de la racionalidad a lo largo del tiempo. Es la idea de progreso, una meta a la que llegarían con ventaja las naciones que consigan constituirse en estados.

Para Gellner, ambas reacciones a la Ilustración se pueden utilizar para defender la especificidad, la idiosincrasia de la cultura, en una época paradójicamente cada vez más globalizada productivamente, donde esas diferencias culturales son más un fetiche que una realidad.

A modo de conclusión, sólo quisiéramos subrayar la tensión que creemos que subyace a la visión del nacionalismo de Gellner. Por un lado, en su intento de explicación materialista o funcionalista ve al nacionalismo con independencia de la comprensión de los agentes implicados en él. Por otro, tiene que reconocer el profundo atractivo de la justificación teórica del nacionalismo, y en ese sentido la fuerza que, de esta identificación, extraen los movimientos nacionales y los estados nacionales ya constituidos. Lo que sí creemos que es valioso de la teoría de Gellner es el modo en que su materialismo y su vinculación al tipo de producción industrial explica la resistencia que tiene el Estado nacional a los modelos políticos supranacionales.

BIBLIOGRAFÍA

GELLNER, E. (1964): Thougth and Change, Chicago, Cambridge University Press.

— (1993): Naciones y nacionalismo, Madrid, Alianza.

— (1994): Encuentros con el nacionalismo, Madrid, Alianza.

— (1997): Nacionalismo, Barcelona, Destino.

— (1998): Cultura, identidad y política, Barcelona, Gedisa.

KEDOURIE, E. (1960): Nationalism, Oxford, Blakwell.

---

1. Las dos obras de Gellner que exponen su teoría del nacionalismo son de 1983 y 1997. Aunque muchos otros libros o artículos tratan el problema, encontramos su primera formulación en 1964; también se centran en el tema los de 1994 y 1997.

2. «Estas dos características generales, la cultura y la organización, son la materia prima, por decirlo así, de toda vida social, los elementos básicos de la vida social. No pueden ser totalmente independientes: una cultura puede estar dominada por un determinado modelo de organización social, o una forma de organización pude precisar un cierto tipo de cultura» (Gellner, 1997: 48).

3. El propio Gellner lo admite: «El primer levantamiento nacionalista fue el protagonizado por los griegos, y sería difícil negar que alguno de los rasgos que lo caracterizan constituye un problema para la teoría que tratamos de defender. Esta teoría vincula nacionalismo e industrialismo; en cambio, tanto la Atenas de principios del siglo XIX como Naupila (...) tenían poca semejanza con Manchester» (Gellner, 1997: 80).

4. Gellner, 1997: 69.

NACIONALISMO TRANSPARENTE

Antoni Defez

Universitat de Girona

(...) Perillosament –oh sí,

que en l'aire sobreneda

un pensament de pluja–,

catòlics de debò,

croats unànimes,

com

un

sol

home,

van a l'estadi nou, van a l'estadi.

PERE QUART,

Vacances pagades (1960)

A lo largo de las reflexiones que a continuación presento, y en contra de lo que es una práctica común incluso en nuestro mundo académico, utilizaré los términos nacionalismo y nacionalista de una manera completamente conceptual y neutra, es decir, con toda la intención me apartaré del uso que hacen de éstos los políticos –tanto nosotros los nacionalistas, como vosotros los nacionalistas–.

Igualmente dejaré de lado el uso que la opinión pública hace de estos términos, lo que impropiamente se llama «opinión pública», que no pasa de ser un estado de opinión en buena parte inducido política y mediáticamente.

Creo que esta estrategia es necesaria si alguien quiere decir algo de interés sobre el nacionalismo, ya que este asunto –el asunto teórico del nacionalismo– está demasiado contaminado tanto por la lucha como por los intereses políticos –es decir, nacionalistas– y por las referencias identitarias nacionales y locales, que también suelen ser expresión del nacionalismo de cada uno. En concreto, consideraré nacionalista tanto a aquel que se presenta a sí mismo bajo este epíteto como al que afirma que para nada lo es, intentando desmarcarse del nacionalismo que, supuestamente, nada más caracteriza a los otros. Y es que, bien mirado, en la actualidad no puede nadie proclamarse no-nacionalista. Todo el mundo lo es, aunque no todo el mundo lo sería de la misma manera; es posible ser nacionalista en grados diferentes y, evidentemente, implementar diversas actitudes y contenidos ideológicos.

En efecto, el nacionalismo es la ideología dominante en nuestra época –fue la ideología dominante en el mundo occidental durante los siglos XIX y XX, y todavía lo es–. Quien tenga alguna duda no tiene más que abrir un atlas geopolítico, y entonces podrá comprobar que la organización social y política de la humanidad está constituida por estados nacionales, tal y como lo indican las fronteras y los colores que allí encontramos. O repasar la historia mundial de los últimos doscientos años: la mayor parte de los conflictos y las guerras de este período se produjeron articulados en clave nacionalista. O que sopese, a pesar de la indiscutible actual internacionalización de la economía y de la política, la importancia que todavía tienen los estados nacionales en los llamados sectores estratégicos de la producción y la distribución: energía, agua, titularidad de las entidades financieras, etc. En este sentido, creo que tiene razón Liah Greenfeld cuando afirma –por ejemplo, en Nacionalisme i modernitat (1999)– que el nacionalismo es el sistema cultural dominante generador de orden e identidad, tanto individual como colectiva, en el seno de la sociedad moderna, siendo de esta manera el equivalente funcional del papel que tuvieron las grandes religiones en el pasado.

Algunos dicen que el tiempo de las naciones ya ha periclitado, pero desde mi punto de vista se equivocan. Seguramente será cierto algún día –las naciones ni han existido siempre, ni continuarán existiendo para siempre–, pero no es cierto en el presente. Por otro lado, quien mantiene esta opinión parece ser víctima de una ilusión, la ilusión que suele ser típica de toda ideología, a saber, que su ideología no es una ideología, sino la expresión fiel de cómo son las cosas en la actualidad, el reflejo de la naturaleza. O, para ser más exactos, la ilusión de que los nacionalistas son únicamente los otros, y que él no es nacionalista, sino patriota y constitucionalista. O inglés, francés, español o catalán. O incluso cosmopolita.

Hacemos un paréntesis sobre el significado de este último apelativo: cosmopolita. A menudo, en contra de las supuestas maldades del nacionalismo se argumentan las pretendidas bondades del cosmopolitismo; lo que, independientemente de las buenas e ingenuas intenciones de quien lo hace, suele conducirnos a un error. O lo que es peor, suele ser la cortina de humo o, como sugiere Jordi Sebastià en El parany cosmopolita (2004), la trampa que ponen los nacionalistas dominantes y hegemónicos para perpetuarse ante los nacionalistas no tan dominantes ni tan hegemónicos. En realidad, cosmopolita y nacionalista serían conceptos que pertenecen a esferas diferentes y, por lo tanto, el uno no puede ser alternativa al otro. Nacionalista remite a la identidad individual y colectiva, mientras que cosmopolita tan sólo hace referencia a determinada actitud individual –siempre individual– respecto a las identidades. En otras palabras, el cosmopolitismo no puede ser generador de identidad –la expresión «ciudadano del mundo» no es más que una expresión o una bella metáfora–, aunque consista en una manera, digamos, liberal y, por tanto, recomendable de negociar con las identidades –la propia y la de los otros– y los conflictos que éstas inevitablemente generan.

Volvamos, no obstante, a la ilusión típica del nacionalismo. Podríamos llamar a este fenómeno de falsa conciencia «la transparencia de los nacionalismos realizados». Y es que, por su propia lógica ideológica, el nacionalismo tiende a que a cada uno le sea transparente –imperceptible, invisible– su propio nacionalismo. Bien, cuando menos habría dos excepciones. En primer lugar, los nacionalistas de un nacionalismo reivindicativo ante un

nacionalismo realizado –y, claro, hegemónico respecto de sus aspiraciones– son siempre conscientes de su nacionalismo, y por este motivo normalmente se describen de esta manera sin ambages ni subterfugios. En segundo lugar, el nacionalismo transparente puede llegar a ser consciente de sí mismo en situaciones de conflicto con otros nacionalismos, o en coyunturas de amenaza.

Y digo «puede llegar» porque en este último caso no siempre el resultado será asumir la consciencia del nacionalismo propio –el nacionalismo que a cada uno nos configura–. En ocasiones, se puede continuar viendo a los otros –únicamente a los otros– como nacionalistas, reservándose para uno mismo el calificativo, aparentemente más noble, de patriota. Obviamente, en este contexto patriota es un término que suele connotar en positivo que uno es lo que ha de ser –o que estima lo que per se supuestamente ha de estimar–, mientras que nacionalista connotaría negativamente que el otro está yendo más allá de lo que tendría que ser. O mejor, que está yendo más allá de lo que nosotros –los patriotas, los que somos como hemos de ser– consideramos que tendría que ser su identidad.

En otras palabras, con el nacionalismo, como con otros asuntos humanos, quien reivindica o lucha está en mejores condiciones de poseer una autocomprensión más exacta y precisa de su condición que aquellos que viven contentos y satisfechos –sin conflictos– con su identidad. Es decir, cuando nuestro nacionalismo está políticamente activado o se activa circunstancialmente es cuando deja, o podría dejar, de sernos transparente e imperceptible. Ahora bien, todos estos procesos de ocultamiento y desvelamiento obviamente no estarían ubicados sólo en la conciencia individual: el nacionalismo es, como indica Craig Calhoum en Nacionalisme (1997), una formación discursiva de carácter colectivo y, por este motivo, tanto su ocultamiento como su desvelamiento se implementarán socialmente, aunque lo estén de una manera muy diferente.

Por ejemplo, la plasmación social de un nacionalismo activado en lucha por el reconocimiento de su nación, como ya he dicho, no pasa jamás desapercibido a sus propios defensores, forma parte de la comprensión que ellos tienen de sí mismos y de aquello que están

llevando a término –para este tipo de nacionalismo la simbología que representa sus aspiraciones nacionales es siempre claramente visible y bastante transcendente–. Por contra, cuando el nacionalismo se encuentra ya realizado tiende a ser transparente para sus seguidores y entonces con lo que nos encontramos es con una realidad social repleta de elementos recordatorios y propiciatorios de este nacionalismo que, no obstante, parecen invisibles, intranscendentes o, digámoslo a la manera de Michael Billig, banales. Intranscendentes o banales, pero sólo aparentemente, porque son elementos que, como decimos, van configurando una consciencia nacionalista que, eso sí, tiende a ser ciega con respecto a su propio nacionalismo (véase Nacionalisme banal, 1995). Quiero decir, la aparente intranscendencia nacionalista es la contrapartida del carácter transparente o invisible del nacionalismo realizado, van de la mano.

¿Qué elementos? No será preciso hacer aquí un listado, nos será suficiente enfatizar que se trata de fragmentos de la formación discursiva del nacionalismo que hacen que los ciudadanos imaginen, recuerden y anticipen la existencia de su nación. Por ejemplo, alguien que escuche la radio diariamente, ¿cuántas veces al día puede llegar a escuchar la palabra nacional aplicada a una nación que a menudo ni se mienta? El número, sin duda, es muy alto: «Radio Nacional de España, la selección nacional de fútbol, el Instituto Nacional de Estadística, ¿nacionales o comunitarios?, la nación española, las competiciones nacionales de vela, la reserva nacional de caza, nuestro representante nacional en el Festival de Eurovisión, el documento nacional de identidad, el producto nacional bruto, la ternera nacional, etc.». Y claro, alguno se extrañará, o incluso se indignará, cuando a través del mismo receptor de radio un día, por casualidad, escuche una noticia o una cuña publicitaria de sentido similar –es decir, conformadora y recordatoria de una nación–, pero que propicia una identidad nacional que él considera compenetrada con su propia identidad nacional, pongamos por caso: «Catalunya Ràdio, la ràdio nacional de Catalunya».

Creo que éste es un buen ejemplo de lo que estamos diciendo: tendemos a no percibir aquello que nos resulta familiar y, en apariencia, intranscendente o banal, mientras que reaccionamos –

nos ponemos en alerta– ante lo que nos resulta extraño –lo que no nos resulta familiar y propio–, porque, a pesar de ser en el fondo algo similar a lo que antes nos era transparente y banal, ahora ha adquirido una importancia inquietante, cuestiona nuestra identidad nacional. Como ya hemos dicho, llegados a este punto es posible permanecer ciegos al nacionalismo propio y sólo percibir el ajeno, o podemos autoanalizarnos y descubrir en nosotros mismos aquello que en un primer momento únicamente veíamos en el otro. No obstante, esta última operación, que sería, por cierto, el primer paso para desarrollar una actitud cosmopolita, parece muy difícil que se lleve a término, y la mayoría de los ciudadanos de una nación, sobre todo si se trata de una nación ya realizada y satisfecha, lamentablemente permanecen dentro de la primera opción.

Un caso muy iluminador donde podemos encontrar en acción estos elementos conformadores y recordatorios de la identidad nacional sería el deporte, el deporte en general, pero sobre todo, claro, el fútbol. Y no me refiero a la mera práctica del deporte o del fútbol –la simple diversión de jugar o el esfuerzo físico por mantenerse en forma–, ni tampoco al inocente placer que pueda derivarse de mirar un partido o una determinada competición deportiva. No, hablo del deporte y del fútbol entendidos como un acontecimiento social –fenómenos de masas– que día a día van galvanizando las maneras de pensar, de sentir y de actuar de los individuos –sus identidades– y que en ocasiones señaladas llegan a paralizar la vida social colectiva cotidiana hasta lograr que masas suficientes de individuos estén pendientes y se movilicen para dar apoyo a los representantes deportivos de sus respectivas identidades.

Pues bien, en el caso del fútbol así entendido se daría la confluencia de una serie de elementos que lo convierten, quizá, en el caso más llamativo y representativo de la consciencia inconsciente del nacionalismo. Para empezar, el hecho de que sea un deporte donde el sujeto de la acción es un equipo; en el fútbol lo importante no es la lucha del deportista consigo mismo o con el cronómetro o el peso o la distancia, o la superación de una dificultad establecida con anterioridad; ni siquiera se trataría de una lucha entre dos equipos donde cada deportista se enfrenta a otro individualmente. No, lo importante del fútbol es la lucha de un equipo –la representación en miniatura de una comunidad– con otro equipo –la representación

en miniatura de otra comunidad–. En otras palabras: en el fútbol lo que hay es el enfrentamiento entre dos, digamos, unidades espirituales. Y, a veces, entre dos comunidades que son o aspiran a ser naciones, o entre dos comunidades de las que una aspira a ser nación con relación a la otra.

Esta dimensión fuertemente identitaria que el fútbol tiene por encima del resto de los deportes vendría favorecida por el hecho de que, en función de las características propias del juego –por ejemplo, que sea un juego fundamentalmente realizado con el pie en unas distancias grandes (mínimo 90 × 45, máximo 120 × 90 metros)–, permite precisamente la congregación, como público, de una parte importantemente representativa de las comunidades que los equipos representan. Es más, aquellas personas que no pueden estar físicamente presentes, pueden estarlo espiritualmente –virtualmente– a través de la radio o de la televisión. En este sentido, resulta muy significativo el hecho de que en los bares o en las pantallas gigantes que, a veces, se instalan en la calle los seguidores de los equipos no sólo miren los partidos que juega su equipo, sino que lo hagan con la indumentaria y los símbolos pertinentes. Y, sobre todo, que animen a su equipo de la misma manera como lo harían de estar en el estadio con los gritos y los cánticos al uso. ¡Como si los jugadores pudieran oírlos! ¡Como si estas conductas tuvieran alguna influencia!

Y es que no se precisa que los jugadores puedan sentir la fuerza que se hace: tienen bastante con saber que están. Porque una unidad espiritual no necesita, ni siempre ni constantemente, el contacto físico, es suficiente con el hecho de que colectivamente la comunidad imagine, recuerde, desee esta unidad y, claro, que empuje. Además, ni siquiera se precisará que todos los protagonistas del partido pertenezcan físicamente a la nación que representa el equipo donde juegan, lo importante es a quién representa cada cual, a quién imagina que representa cada cual. Y en este sentido podemos descubrir, si adoptamos un punto de vista crítico y escéptico, situaciones de difícil o divertida conceptualización –por ejemplo, en la narración de los hechos que hace el periodista– cuando, como suele pasar actualmente en la Champions League, en el equipo contrario juegan más ciudadanos de nuestra nación, pongamos por caso, que en el equipo que

supuestamente la representa. Entonces las adscripciones de las identidades comienzan a fallar y el vocabulario se queda corto o deviene demasiado amplio.

Pues bien, es en esta dimensión donde hemos de buscar la significación nacional del deporte y, sobre todo, del fútbol. A veces se ha dicho que una de las virtudes del deporte era que escenificaba el conflicto entre comunidades –la guerra– y que precisamente por ello, justamente en tanto que pura escenificación ritual, permitía que el conflicto –la guerra– no se produjera. Es decir, que a través del deporte las comunidades y las naciones sublimarían sus desavenencias. «¡Suerte que tenemos el fútbol!» –podría decir alguien–, lo mismo que antes, cuando todavía existían las clases sociales, se afirmaba a veces maliciosamente que a través del fútbol la lucha de clases quedaba sublimada o neutralizada. El problema, no obstante, es que no es así, y no porque, en general, lo reprimido siempre acabe por retornar; no, el problema es que el deporte –y sobre todo el fútbol–, en tanto que fenómeno de masas, rememora, mantiene vivo y anticipa el conflicto –ésta sería su función–, ya que, por una parte, proporciona y hace recordar todo el arsenal simbólico que será necesario y, por otra parte, porque hace vivir –imaginar, recordar, anticipar– el tipo de compromiso, esfuerzo y sacrifico que las guerras nacionales nos pueden llegar a exigir.

Para entenderlo sólo se precisará tener presente el gran espacio que los medios de comunicación dedican al fútbol en particular y al deporte en general. O la enorme cantidad de medios que hay especializados. No se trata únicamente de una diversión intranscendente o banal, sino de preparar día a día lo que puede acabar siendo una celebración colectiva por la victoria final de algún título, una celebración identitaria que, a pesar de llenar las calles de nuestro país, será ignorada o contemplada con indiferencia por el resto del mundo. Por cierto, esta indiferencia o desatención no afectará a la idea de nación del ganador –en principio no hará que nos volvamos escépticos sobre nuestra nación–, ya que es suficiente que los ganadores imaginen que su nación ha ganado tal y como podría haberlo hecho otra nación –si es de las importantes, mejor–. Y es que forma parte de la ideología nacionalista, no que los otros celebren nuestras victorias, sino que nosotros las celebremos tal y como sabemos o imaginamos que otros las

celebrarían, porque lo propio de las naciones no es únicamente existir, sino existir en un mundo de naciones y ser reconocidas por ellas.

Ahora bien, también por este motivo los disidentes de la identidad nacional que implementa el fútbol ocupan una posición que o bien es ininteligible, o bien incómoda para los seguidores del equipo que representa la comunidad o la nación a la cual se supone que el disidente habría de pertenecer. Y digo el fútbol porque es donde más llamativa se haría esta situación. Puede entenderse que alguien prefiera que gane, pongamos por caso, el otro tenista, el otro boxeador o el otro jugador de golf –en estos casos parecen aceptables las disidencias, porque las preferencias parecen ser preferencias sobre las personas–. No obstante, que alguno de nosotros prefiera que gane la selección de fútbol o el equipo de otra nación –o de otra ciudad, o de la otra parte de la ciudad– es algo que colectivamente resulta casi inaceptable. No queda espacio para tanta sutileza identitaria, porque el nacionalismo del grupo al que pertenece el disidente no parece lo que es –esto es, simple nacionalismo o, en su caso, localismo–, sino una identidad natural y, por lo tanto, algo que el disidente no podría tener. Y el no tenerla lo convierte en algo peor que un sospechoso o un enemigo; hace de él un enemigo interior, un traidor, un quintacolumnista.

Dicho en otros términos: cuando uno de los nuestros es de los otros sentimos que su identidad necesita ser aclarada y justificada, que se precisa alguna explicación. El problema, no obstante, es que esta explicación no llegará jamás a un final; jamás acabamos de entender cómo puede ser que uno de los que habrían de ser de los nuestros va y resulta que es de los otros. O mejor, que se ha hecho de los otros. Esto es, que se ha hecho, que se ha convertido en uno de los otros, en uno de los otros en contra de la identidad que supuestamente le correspondería de una manera natural. Además, y como consecuencia de este distanciamiento, habrá un montón de significaciones, de entramados de sentido y de vivencias que ya no será posible compartir ni tampoco recuperar. Y de esta manera siempre habrá algo opaco e impenetrable en las respectivas identidades.

Bien, llegados a este punto alguien podría intentar recordarnos que

el fútbol es sólo fútbol. El problema es que el fútbol no siempre es simplemente fútbol; como pasa con todos los clubs, que siempre son más que un club –aunque no todos lo sean de la misma manera–, el fútbol suele ser siempre más que fútbol. El fútbol, ya lo hemos indicado, es un deporte altamente identitario, de hecho sin este trasfondo de las identidades y sin los compromisos y las identificaciones que se derivan, el fútbol no sería el fenómeno de masas que es. Y ni tan siquiera algo que interesaría a nadie, exceptuados claro los especialistas en la materia, sus practicantes, o aquellos que por pasar el rato se están noventa minutos delante del televisor viendo cómo la pelota va arriba y abajo.

En relidad, ¡qué pocas veces somos capaces de seguir con interés un partido de fútbol cuando no hay nada en juego que nos afecte! Bien, a veces, pasa, por ejemplo cuando los jugadores juegan con ganas y coraje o cuando –y eso es más raro– con su juego rozan lo imposible. En general, no obstante, si no vuelcas los sentimientos y las identificaciones oportunas, si no tienes expectativas extrafutbolísticas añadidas, el fútbol tiende a ser un espectáculo bastante insulso y anodino. En otras palabras, una actitud meramente estética y contemplativa es algo muy difícil de encontrar y muy difícil de conseguir en fútbol. Y es que estaríamos moviéndonos en un terreno donde lo importante son los sentimientos y las identidades, de manera que si no tenemos estos condimentos, consustanciales a la vivencia del fútbol, no será posible captar su significado social.

Ahora bien, dado que la cosas son así, parece indiscutible que cabría controlar al máximo los sentimientos y, a la vez, intentar que nuestras identidades fuesen más líquidas, por decirlo a la manera de Zygmunt Bauman –véase, por ejemplo, Modernidad líquida (2000)–. No obstante, me da la impresión de que estas recomendaciones tan sensatas servirían de poco si lo que se trata de evitar son los desencuentros, o los conflictos, porque, y aquí creo que Carl Schmitt tenía razón, la dialéctica del nosotros y los otros en el sentido de un conflicto «amigo-enemigo» suele acabar imponiéndose –véase El concepte de la política (1932)–. Es la dialéctica del fútbol, y de otros muchos deportes, y es también sobre todo la dialéctica de las identidades nacionales y de la política de los nacionalismos de construir identidades nacionales. Además, para remachar el clavo,

nada más se debería añadir la transparencia de nuestros nacionalismos –y, en general, la transparencia de toda identidad–, que nos hace creer que son los otros los únicos que tienen una identidad que necesita ser aclarada o explicada a través de alguna reconstrucción.

Soy partidario de las actitudes cosmopolitas y defensor de la necesidad de las identidades líquidas, pero me da la impresión de que esta buena idea nada más tiene un margen de aplicación en esferas muy reducidas de los mundos elevados de la alta cultura. Y aun así, cuando descendemos, sin embargo, a otros ámbitos de las identidades nacionales –las identidades no solamente son culturales o lingüísticas, sino que también pueden ejemplificar identidades de guerra de status social o de pasado histórico, o de relaciones de poder, etc.–, entonces podemos acabar tropezando con las zonas oscuras e intratables de nuestras identidades nacionales. ¿No es sintomático de esto último que la manera usual de tratar con la identidad de otro sea el menosprecio o la típica burla donde el otro tiene que asumir su derrota o acostumbrarse a una vida de sumisión? La afirmación «les vamos a dar un chorreo», de aquel presidente que expresaba así su nacionalismo agresivo y excluyente, era todo un símbolo. Y un símbolo no sólo aplicable en el caso del fútbol, sino también, lo que sería más grave, en el caso de las naciones.

Creo que estamos ante problemas que no tienen solución, o al menos no una solución que deje contentas a todas las partes implicadas, ya que los conflictos que generan las identidades nacionales suelen acabar o bien con la eliminación o minorización del otro, o bien con el abandono lento de una identidad en favor de la otra –la vencedora– por parte de aquellas que han perdido la batalla. La situación humana en este terreno es la de un conflicto irremediable, y sólo podemos, a lo sumo, mantener actitudes cosmopolitas o promover identidades líquidas, híbridas. A tal efecto, sin embargo, es necesario que los nacionalistas realizados y satisfechos no sean ciegos a su nacionalismo, que sus identidades nacionales no les resulten transparentes e imperceptibles. Y aun así, este untar de vaselina el conflicto –a eso se llama diplomacia– seguramente no contentará a todo el mundo, y tendríamos que estar preparados. Los perdedores siempre tienen derecho a ser tozudos –

no ovidemos que el suicidio no es en modo alguno una obligación, sino un derecho–, y pedir sus selecciones nacionales deportivas o realizar referendos a favor de su independencia.

BIBLIOGRAFÍA

BAUMAN, Z. (2003): Modernidad líquida, México, FCE.

BILLIG, M. (2006): Nacionalisme banal, Valencia, Editorial Afers-Universitat de València.

CALHOUN, C. (2008): Nacionalisme, Valencia, Editorial Afers-Universitat de València.

GREENFELD, L. (1999): Nacionalisme i modernitat, Valencia, Editorial Afers-Universitat de València.

SCHMITT, C. (1991): El concepto de lo político, Madrid, Alianza Editorial.

SEBASTIÀ, J. (2004): El parany cosmopolita, Catarroja (Valencia), Editorial Afers.

OLVIDAR DE MEMORIA

(TRAS RENAN, SEGÚN T. TODOROV, T. JUDT Y MÁS ALLÁ)

Nicolás Sánchez Durá

Universitat de València

Mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras.

J. L. BORGES. Funes el memorioso. Ficciones

RECORDANDO A RENAN

Mi propósito es defender que en la teoría de la nación de Renan hay elementos para pensar la actualidad de la identidad europea. Esos elementos son tanto sus afirmaciones directas referidas a la historicidad de las naciones, cuanto lo que dan a pensar sus paradójicas declaraciones respecto de la memoria y el olvido –incluso del error historiográfico– en la constitución de éstas. Así, en primer lugar expondré sucintamente esos aspectos para, después, preguntarme polémicamente por su aplicación hermenéutica a la hora de pensar la identidad de Europa en el momento presente de su constitución, i.e. en tanto cohabitación de naciones unidas por formas en desarrollo de gobierno supranacional.

En efecto, generalmente se admite que, por oposición a las concepciones objetivas, culturales o étnicas de estirpe romántica, la concepción republicana de Renan constituye una de las formulaciones más acabadas del concepto ilustrado, subjetivo o político de nación. Sin embargo, como ha señalado Josep Ramon

Llobera, la teoría de Renan no está exenta de componentes objetivos o culturales. Ahora bien, disiento de Llobera cuando afirma que la idea de que la nación es un principio espiritual o un alma (propia de Renan) «ens porta a la idea de Herder de la nació com a Volkgeist» (Llobera, 2003: 21). Porque es cierto que en ambos el papel de la tradición es relevante a la hora de identificar una nación, pero no es menos cierto que, como el propio Llobera dice en otro lugar, «la centralidad del lenguaje en la definición de Herder del Volk no puede ser sobre-enfatizada» (Llobera, 1996: 224). Por el contrario, para el pensador francés una nación ni depende ni se identifica con una lengua: «la lengua invita a reunirse; no obliga a ello» (Renan, 2001: 67); Estados Unidos e Inglaterra hablan la misma lengua y no son una nación, mientras que Suiza habla muchas y sí que lo es. Tampoco la pertenencia a una religión es base suficiente para identificar una nación. Como buen ilustrado afirma: «Ya no hay una religión de Estado. La religión se ha convertido en una cosa individual; concierne a la consciencia de cada cual». Menos aún son constitutivos los accidentes o las fronteras naturales, ¿éstos separan las montañas y unen los ríos o al contrario? ¿Por qué el Rin separa y delimita y no el Sena? En cuanto a que la raza pueda ser constitutiva de una nación, Renan señala la ambigüedad, y deficiencia, de este término en principio clasificatorio. Pues la palabra raza tiene dos sentidos del todo diferentes para los «historiadores filólogos» y para los «antropólogos fisiólogos». Para los antropólogos raza indica descendencia, parentesco sanguíneo. Pero el estudio histórico filológico muestra que las divisiones «fisiológicas» no arrojan las mismas divisiones que la historia. Por lo tanto, si tomamos las divisiones filológicas, la conclusión es que las agrupaciones raciales son plurales, mezclas indistinguibles de tipos fisiológicos. La filología puede hablar de «raza germánica», pero no encontraremos en ella ninguna homogeneidad o regularidad fisiológica, sino el producto de un largo mestizaje. Las razas, pues, desde el punto de vista de los historiadores filólogos, se hacen y se deshacen y no tienen ninguna consecuencia política. Lo cual, por cierto, también ocurre con las lenguas; la importancia política que se les otorga «se debe a que se las mira como rasgos de una raza (en sentido fisiológico)» (ibíd.: 69), pero las lenguas son formaciones históricas que también se hacen y deshacen o mueren. En resumen, Renan piensa que no cabe confundir los asertos de la etnografía con los de la historia y la

política.

Por el contrario, como es sabido, lo decisivo para él es la voluntad de los hombres:

Una nación es (...) un alma, un espíritu, una familia espiritual, resultante, en el pasado, de los recuerdos, de los sacrificios, de las glorias, a menudo de los duelos y de los duelos compartidos; y en el presente, del deseo de seguir viviendo juntos. Lo que constituye una nación no es el hablar una misma lengua o el pertenecer a un mismo grupo etnográfico, sino el haber hecho en el pasado grandes cosas juntos y «querer seguir haciéndolas en el futuro» (ibíd.: 11).

Así pues, lo verdaderamente relevante es «la voluntad de mantener esa herencia» (ibíd.: 85). De ahí su célebre fórmula: una nación es una

gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y que aún se está dispuesto a hacer (...) pero se resume (...) en el presente por un hecho tangible: el consentimiento, el deseo claramente expresado de proseguir con la vida en común. La existencia de una nación (si me permite la metáfora) es un plebiscito cotidiano (ibíd.: 89).

Desde este punto de vista, Renan es la culminación del nacionalismo político o «cívico» propio de la tradición de la Revolución francesa, por más que Renan tuviera una sensibilidad más reformista que revolucionaria.

Con todo, no deja de haber una ambivalencia o tensión entre los dos criterios que Renan señala para dar cuenta de la existencia de las naciones: el criterio de la voluntad de vivir en común apunta a la libertad de los individuos, pero el del pasado apunta a la determinación externa. Esta tensión entre los dos principios se

percibe claramente si leemos la formulación que aparece al final de su texto, pues en ella, resumiendo los aspectos enumerados hasta ahora, se preocupa de llevar a unidad lo que de hecho apunta en dos direcciones opuestas:

Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos son las cosas que constituyen esa alma, ese principio espiritual, y que a decir verdad son una sola. La primera está en el pasado, la segunda en el presente. Una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos; el otro es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de mantener la herencia indivisa que se ha recibido. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, al igual que el individuo, es el resultado de un extenso pasado de esfuerzos, de sacrificios y desvelos. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos los cultos; los antepasados han hecho de nosotros lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, la gloria (la verdadera, por supuesto), he aquí el capital social sobre el que se asienta la idea nacional (ibíd.: 85-86).

Es a esa dimensión del pasado, que constituye el componente cultural de esta concepción política de la nación, a la que me voy referir. Pues es en este punto donde se inscribe la memoria, cuya función constitutiva se señala una y otra vez a lo largo del texto: la herencia que se debe expresar libremente y mantener la constituye el culto de los antepasados y la posesión de un rico legado de recuerdos acerca de los sacrificios, de las glorias y de los duelos compartidos. Y, sin embargo, en el punto de vista de Renan hay dos paradojas respecto de la memoria. La primera consiste en que, contra lo que pudiera esperarse, hace una defensa del olvido, incluso del error historiográfico. La segunda, como ha señalado Benedict Anderson en la segunda edición de su insoslayable Comunidades Imaginadas, es que Renan, contrariamente a lo que prescribe, supone que los oyentes de su famosa conferencia de 1882 en la Sorbona recuerdan perfectamente lo que dice que deben haber olvidado.

En efecto, respecto a la primera cuestión Renan afirma que «el

olvido, diría incluso el error histórico, son un factor esencial en la creación de la nación, de ahí –afirma– que el progreso de los estudios históricos resulte a menudo un peligro para la nacionalidad» (ibíd.: 35). La razón de ello es que la «unidad siempre se hace brutalmente», a la vez que «la esencia de una nación es que todos los individuos tengan mucho en común, y también que todos hayan olvidado muchas cosas» (ibíd.: 39). Por lo tanto, puede afirmarse que la memoria que prescribe Renan es selectiva, hay que recordar los sacrificios, las glorias, los héroes, los duelos, pero no cualquiera de ellos, sino los compartidos. Hay que olvidar lo que desune, lo que se refiere a unos pero no a otros. En este sentido, no sólo deben olvidarse adscripciones o sentimientos de pertenencia anteriores (el proceder de alanos, francos o visigodos), sino también las tragedias que dividieron y enfrentaron a los ahora reunidos en una misma «familia espiritual». Inmediatamente después de subrayar las virtudes del olvido afirma: «todo ciudadano francés debe de haber olvidado («doit avoir oublié») la San Bartolomé, las masacres en el Sur (Midi) del siglo XIII» (ibíd.: 39).

OUBLIER PAR COEUR

Es justamente en este punto donde Benedict Anderson señala la segunda paradoja a la que me he referido y a la que aludiré, en lo que sigue, con la expresión «olvidar de memoria» («oublier par coeur»). Pues es chocante y significativo que Renan enuncie estos dos ejemplos sin más explicación ante su auditorio. Es decir, da por supuesto que sus oyentes comprenden perfectamente que por «la San Bartolomé» se refiere a la matanza de los hugonotes del 24 de agosto de 1572 organizada por el rey de la dinastía Valois Carlos IX y su madre, que era florentina; mientras que «las masacres del Midi» aluden al exterminio de los albigenses instigada por el Papa Inocencio III. Es decir, el conferenciante estaba diciendo a sus oyentes –o a sus posteriores lectores– que «debían de haber olvidado» lo que sus propias palabras asumían que recordaban (cf. Anderson, 2000).

Anderson explica el sentido de esta paradoja. El nombre francés «la Saint Barthélemy» incluía a los asesinos y a los asesinados, es decir, a los católicos y a los protestantes que se enfrentaban en una sangrienta guerra de religión en el centro y norte de Europa en el siglo XVI. De igual manera, la palabra francesa Midi esconde tanto a los exterminadores como a los exterminados que hablaban provenzal o catalán, procediendo sus matarifes de distintas partes de Europa occidental. Por tanto, más allá de lo que parecen prescribir sus palabras, no es que «todo ciudadano francés deba haber olvidado» ambas matanzas, sino que recordándolas se las imagina «as reassuringly fraticidal wars between –who else?– fellow Frenchmen» (Anderson, 2000: 200). Ahora bien, dado que la inmensa mayoría de los conciudadanos de Renan, abandonados a sí mismos, no podrían referir tales nombres a esos dos hechos históricos, ese recuerdo de lo que debería haberse olvidado (y que propiamente se ha olvidado, porque es una interpretación figurada, fruto de una «tropología»,[1] dice Anderson), se debe principalmente al adiestramiento histórico estatal a través del aparato escolar. Adiestramiento que tiene como fin que todos los ciudadanos franceses sean capaces de figurarse que «recuerdan» ciertas matanzas en tanto una «historia de familia»: «tener que 'haber olvidado ya' tragedias que incesantemente nos tienen que 'recordar' –concluye Anderson– es un recurso característico de la ulterior construcción de las genealogías nacionales» (ibíd., 2001).

Ahora bien, la concepción republicana de Renan también incluye un pronóstico. A lo largo de su conferencia repite una y otra vez que en la política hay que descartar las abstracciones teológicas (cf. Renan, 2001: 91), que las naciones no son entidades metafísicas y, a través de análisis históricos comparados, insiste en que «las naciones son cosa bastante reciente en la historia» (ibíd.: 23), que «la nación moderna es... un resultado histórico» (ibíd.: 39), para concluir al final de su texto que, si bien en el tiempo en el que escribe la existencia de naciones es buena, incluso necesaria para garantizar la libertad, no obstante «las naciones no son algo eterno. Tuvieron su inicio, tendrán su fin. Probablemente, la confederación europea las sustituirá» (ibíd.: 91).

IDENTIDAD EUROPEA: ¿QUÉ MEMORIA?

¿Estamos ya en esas o en camino? Creo que, por lo que se atisba, la forma que adopta la Unión Europea apunta más a una federación de naciones, a una cohabitación de éstas, que al desarrollo in progress de una nación europea donde se disolverían las preexistentes. Lo cual no deja de plantear como problema, una y otra vez siempre presente, el pensar la identidad europea. Pues bien, creo que reflexionar a partir de lo que afirma o supone Renan respecto de la identidad nacional es un punto de partida para pensar ese asunto. Para mostrarlo procederé polémicamente a partir del último libro de Todorov, El miedo a los Bárbaros, y del monumental estudio sobre Europa del historiador Tony Judt, Postguerra, una historia de Europa desde 1945, pues ambos autores –Todorov en mayor medida– asumen de formas distintas muchos de los supuestos de Renan.

Todorov distingue entre pertenencia cultural, identidad cívica y adhesión a un ideal político (cf. Todorov, 2008: 83). Cuando se pregunta en qué pueda consistir la identidad cultural europea comienza por descartar el modelo encarnado por La crise de l'ésprit, ensayo que Paul Valery escribió tras la Primera Guerra Mundial; un modelo diversamente compartido desde entonces. Es decir, descarta que se pueda dar cuenta de la identidad europea, a partir de la triple recepción y síntesis del legado de Roma (poder estatal organizado, el derecho, las instituciones y el estatus de ciudadano), Jerusalén (la moral subjetiva, el examen de conciencia y la justicia universal) y Atenas (el placer del conocimiento, la argumentación racional y la idea del hombre como medida de todas las cosas). Todorov argumenta que ese proceder no puede dar cuenta de la multiplicidad de aportaciones culturales que Europa sintetiza a lo largo de su historia: habría que añadir las doctrinas del bien y del mal de la tradición persa, el misticismo de los pueblos celtas, la idea de amor de los poetas árabes, por no hablar de las aportaciones de la Ilustración,[2] la idea de autonomía, de tolerancia religiosa, de la legitimidad de las diversas opciones sexuales, etc. A aquellas tres ciudades habría que añadir muchas otras más, París, Londres, Ámsterdam, etc.; el proceso de adición sería siempre incompleto a

la hora de dar cuenta de una identidad cultural cuyo rasgo sobresaliente es su pluralidad constitutiva y su cambio constante.

Es en este punto cuando se refiere a la posibilidad de una memoria común como fundamento de la identidad cultural europea; pues con anterioridad, al tratar de la pluralidad cultural propia de las naciones modernas, había afirmado sin ambages que «la memoria colectiva de todo grupo fundamenta su cultura» (ibíd., 2008a: 93). Ahora bien, esa memoria común propia de un ámbito culturalmente tan diverso como es Europa la piensa en analogía con el concepto de voluntad general que, como es sabido, no es equivalente a la suma de la voluntad de todos. Ello se debe a que las memorias colectivas que construyen los diferentes países, naciones y solidaridades internas que incluyen –que yo prefiero llamar representaciones colectivas o relatos públicos del pasado–, rivalizan entre sí incluso cuando tratan de los mismos acontecimientos: no se conmemora de la misma manera la batalla de Waterloo, o la figura de Napoleón, en París que en Londres. La memoria de la Segunda Guerra Mundial –y el mal encarnado por Hitler–, afirma Todorov, es la excepción y no la regla. Por tanto, el modelo de la memoria general debe seguir el mismo criterio –formal, por cierto– que lo que considera más característico de la forma que adopta la unidad cultural europea: el otorgar el «mismo estatus» a las diferentes identidades regionales, nacionales, religiosas, etc., que quedan así libradas a la negociación y a la persuasión recíprocas. Por lo tanto, la memoria general europea consistiría en tomar en consideración los diferentes puntos de vista regionales o nacionales. Su unidad no dependería de que todos compartan la misma representación sustantiva del pasado, sino de que todos se atengan al principio formal de, tras observar similitudes y diferencias, considerar en un plano de igualdad las diferentes memorias: «los europeos de mañana serán no aquellos que compartan la misma memoria, sino aquellos que sepan reconocer en el “silencio de la pasiones”, como decía Diderot, y por lo tanto con fervor, que la memoria del vecino es tan legítima como la suya» (ibíd.: 261).

Pues bien, no comparto sin más que una memoria común europea pueda consistir en considerar en un plano de igualdad las diferentes representaciones públicas del pasado elaboradas por las diferentes naciones, países o comunidades. Como tampoco comparto la

opinión de Todorov con relación a la supuesta unanimidad respecto a Hitler o la Segunda Guerra Mundial. Estos asuntos no son precisamente marginales o menores, pues las representaciones que Europa se hace hoy de sí misma –y las instituciones de las que se dota– son fuertemente deudoras de los avatares a partir de aquel gran conflicto. Un conflicto que no fue sólo entre naciones o estados, sino una gran guerra civil europea donde se enfrentaron clases, ideologías y concepciones del mundo y de la humanidad (cf. Traverso, 2007). O por decirlo de otra manera: Hitler y la Segunda Guerra Mundial sólo pueden ser vistos como casos de unanimidad si se acepta el paradójico recurso de «olvidar de memoria» que la teoría de Renan suponía (tal como comentaba Anderson). Es decir, únicamente puede verse como unánime el juicio sobre ambos asuntos si aceptamos la tropología que establece un tranquilizador relato figurado del pasado consistente en ver aquellas terribles desgarraduras que atravesaron Europa como un enfrentamiento entre los «europeos» y Hitler. Lo cual supone de entrada algo –una identidad compartida fundada en una memoria común– que es precisamente lo que Todorov trata de establecer. Trataré estos desacuerdos comentando a Tony Judt.

Precisamente, el exhaustivo y monumental estudio de Europa que ha acometido recientemente el historiador Tony Judt, cuyo título –Postguerra– remite a la Segunda Guerra Mundial, concluye con un epílogo titulado «Desde la casa de los muertos. Un ensayo sobre memoria europea contemporánea». Epílogo precedido, por cierto, de la cita de Renan que prescribía el olvido y la conveniencia de los errores históricos en pro de la constitución de un acervo común de los connacionales. En cualquier caso, también Judt otorga un papel central a los sacrificios y a los duelos en la fundamentación de la memoria colectiva europea, pues, tal como el francés había afirmado, para la memoria nacional valen más los duelos que los triunfos, porque aquéllos imponen deberes. Y sobre duelos y deberes versa Judt. Ahora bien, Renan hablaba de sacrificios y duelos compartidos. ¿Lo son, y en qué medida, también para Judt? Veámoslo antes de volver a Todorov.

En efecto, para Judt, «en la actualidad el reconocimiento del holocausto es el billete de entrada en Europa» (Judt, 2006: 1145). Esta afirmación que puede parecer excesiva no lo es. Si la negativa

de Turquía a reconocer el genocidio de los armenios en 1915 es un constante impedimento para su solicitud de adhesión a la Unión Europea, y la reluctancia de Serbia a reconocer sus limpiezas étnicas durante las guerras que disolvieron la ex república de Yugoslavia la mantienen apartada, es porque ambos casos son ejemplos aproximados (anterior y posterior) del crimen por antonomasia: el intento casi consumado del exterminio definitivo de un grupo de europeos, identificado según un criterio racista, por parte de otro grupo. De manera, señala Judt, que el judeocidio no sólo ha aportado elementos fundamentales a la jurisprudencia internacional (como los relativos a las convenciones sobre los genocidios y la figura jurídica de crímenes contra la humanidad), sino que también ha comportado un juicio moral de quienes lo niegan o desprecian. Quienes así lo hacen se colocan «al margen del discurso civilizado público (...) la memoria recuperada de los judíos europeos muertos se ha convertido en la propia definición y garantía de la restaurada humanidad del continente» (ibíd.: 1146). Europa se ha atribuido la responsabilidad de que tales delitos sean tema de atención constante y los europeos se definen como ciudadanos concernidos y preocupados por ellos.

Pero no siempre fue así, como el propio Judt se dedica a documentar en detalle. Vistas las cosas desde nuestro presente, lo que más llama la atención es «el carácter universal del desinterés» (ibíd.: 1152), tanto por el largo silencio sobre la especificidad de Auschwitz en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, como por la construcción de relatos nacionales cuya única función era remitir toda responsabilidad a Hitler y a Alemania, ocluyendo la múltiple participación y colaboración de los distintos países europeos en la masacre. Y ello, de diferentes maneras y por diferentes motivos, tanto en las antiguas Europa del oeste como del este. Lo cual rebate que se pueda prescribir sin mayor proviso, como hacía Todorov, el poner todas las memorias nacionales hasta ayer mismo –incluso hoy– en pie de igualdad.

En efecto, contrariamente a lo que comúnmente se cree, el asesinato de alrededor de 6 millones de judíos europeos fue conocido inmediatamente después de la guerra. El problema es que a ese dato no se le dio la relevancia histórica y moral central que hoy se le otorga. En general, los pocos judíos que regresaron a sus lugares de

origen no fueron muy bien recibidos y en numerosos lugares se produjeron diversos incidentes antisemitas en la inmediata posguerra cuando aquéllos reclamaron los bienes incautados o simplemente arrebatados por la población local en su forzada ausencia. Pero además, las leyes y medidas para honrar o compensar a las víctimas de la ocupación alemana, de una manera o de otra, excluían u ocluían a los supervivientes. En las leyes aprobadas en Francia en 1948 el término deportado sólo podía aplicarse a los ciudadanos franceses deportados por razones políticas o por resistirse al ocupante. Sea éste un ejemplo expresivo: en 1957, en la ciudad de Pithiviers, donde eran internados los niños judíos capturados en París antes de su traslado al este, se erigió un monumento (memoria hecha piedra) donde se leía: «A nuestros deportados muertos por Francia». Hubo que esperar hasta 1992 para que el ayuntamiento colocara una placa con la leyenda «En memoria de los dos mil trescientos niños judíos internados en el campo de Pithiviers (...) antes de ser deportados y asesinados en Auschwitz». Pero desde 1948 a esa fecha de 1992, es más, hasta la solemne declaración del 2005 en Jerusalén del primer ministro de Chirac, Raffarin, reconociendo la participación por iniciativa propia de la Francia de Vichy en la promulgación de leyes raciales y en la efectiva deportación, Francia esquivó su responsabilidad. Múltiples son los ejemplos y síntomas que aporta Judt, desde la prohibición en 1969 de que se exhibiera en televisión la película de M. Ophuls, le Chagrin et la pitié, chronique d'une ville française sous l'ocupation (Clermont-Ferrand), hasta la negativa de las ediciones Gallimard a comprar los derechos de obra alguna de Primo Levi, quien sólo después de su muerte en 1987 empezó a tener relevancia en Francia. Si esto es un hombre no se publicó en Inglaterra hasta 1959 y se vendieron 400 ejemplares. De hecho, en su propio país, la editorial Einaudi se negó a publicarlo cuando se lo ofreció en 1946. Se acabó publicando en una pequeña editorial de Florencia y el fondo quedó destruido en las inundaciones de la ciudad veinte años después.[3] En cuanto a Bélgica, en 1944 las autoridades atribuían la nacionalidad «alemana» a cualquier superviviente judío que no pudiera demostrar su ciudadanía belga, lo cual los convertía en extranjeros enemigos susceptibles de internamiento y de confiscación de bienes. En Holanda, los oficiales del ejército holandés cooperaron en la identificación y captura de judíos durante la ocupación de forma notable y durante los años cincuenta

los primeros ministros católicos holandeses se negaron a participar en la erección de un monumento en Auschwitz bajo pretexto de que era propaganda comunista. ¿Y qué decir de los 23.000 voluntarios que el país prestó a las Wagffen SS? ¿O de que más del 10% de los oficiales del ejército de Noruega se uniera al Frente Nacional de Quisling? ¿O de que en 1950 La Comisión de personas desplazadas del Congreso de EE.UU. declarara que las unidades bálticas de las Waffen SS, que se habían aplicado con especial saña en el exterminio de los judíos en el este, «debían ser consideradas diferentes y autónomas en cuanto a función, ideología, actividades y cualificación de las SS alemanas», y que, por tanto, no debían ser consideradas hostiles al Gobierno estadounidense? Hasta 1996, Suiza no reconoció que había suscrito un acuerdo secreto con Polonia en virtud del cual había ofrecido otorgar a las nuevas autoridades poscomunistas la adjudicación de cuentas corrientes de judíos muertos a cambio de indemnizaciones para los bancos y empresas expropiados después de la instauración de la república popular tras la guerra. En Rumanía, el Monumento a las víctimas del comunismo y la resistencia anticomunista inaugurado en 1997 homenajea a una mezcla de miembros de la Guardia de Hierro y a otros antisemitas ahora vistos como mártires de la persecución comunista. Y en Hungría, cuyo régimen de las Flechas Cruzadas de Ferenc Szalási proveyó de más de 600.000 judíos a las cámaras de gas los últimos meses de la guerra, tal memoria se haya casi sepultada por el constante recuerdo de la dictadura comunista. En cuanto a nuestro país, es obvio que las «guerras de memoria» no han cesado hasta hoy.

No podemos aquí reproducir en detalle el recorrido que Judt analiza, pero basten estos ejemplos para volver a las últimas afirmaciones de Todorov. Los relatos públicos sobre la Segunda Guerra Mundial, lo que él llama diferentes «memorias colectivas», han gozado hasta ayer mismo –y todavía hoy– de cualquier cosa menos de unanimidad; y es difícil pensar que puedan ponerse en pie de igualdad –aun a pesar de la ausencia de apasionamiento–, si no se quiere ocluir las múltiples desgarraduras europeas basadas en un «recuerdo tropológico» consistente en relatar el pasado según la tranquilizadora pauta «Europa contra Hitler».

IDENTIDAD E IDEAL: NO TODO LO INVOCADO ES RECUERDO

De hecho, Todorov es más preciso y más convincente cuando trata de la elaboración de memorias colectivas, no en referencia a una memoria general europea, sino en el marco de las diferentes naciones europeas. Pues entonces subraya el carácter de constructo selectivo de toda memoria, que el olvido, por tanto, no es menos importante que el recuerdo en la construcción de la identidad y que la elección y combinación de los hechos recordados, a la vez que su disposición jerárquica, es función no de especialistas (por otra parte discordantes), sino de los grupos que tienen el suficiente poder para imponer esas representaciones según sus diversos intereses. Por lo tanto, lo que expresan esos relatos no es un conocimiento del pasado, sino la pretensión de que cada uno reconozca su lugar en el relato que se ha logrado instaurar como dominante (Todorov, 2008: 91 y ss.). Ésa es la razón de que las memorias colectivas se reescriban sin cesar, de que en la elaboración de tales representaciones cambie la relevancia de los elementos que las componen y su jerarquía. Pues esos cambios no son sino el resultado de conflictos entre grupos o entre una sociedad y sus interlocutores externos. Por tanto, para Todorov, de todo ello se deduce, más allá de su descripción de los mecanismos de elaboración de tales memorias, la prescripción del distanciamiento, de un escrutinio crítico que posibilite que cada uno pueda ver tanto los rasgos de civilización como de barbarie en el pasado de su comunidad. De hecho, llega a proponer que en lo que concierne a las memorias colectivas nacionales, se trataría no tanto de «multiplicar las referencias culturales positivas cuanto de incitar a una reflexión crítica sobre la propia idea de identidad cultural, sobre la pluralidad de nuestras pertenencias, que sólo se cruzan parcialmente, sobre el carácter problemático, y no siempre positivo, de todas las culturas y de todas las historias nacionales» (ibíd.: 112).

Ahora bien, uno de los problemas de esta reflexión es que bajo las mismas palabras Todorov y Judt están hablando de dos cosas diferentes. Asunto siempre presente cuando se usa esa extensión

metafórica de los términos memoria y recuerdo, pues quienes propiamente recuerdan, olvidan o hacen memoria son las personas y no los países, los pueblos, las naciones, las clases o las sociedades. Como ya he dicho, estos últimos lo que tienen son representaciones o relatos compartidos de forma más o menos general, usualmente establecidos –pero no sólo– por medio de un uso público de la historia (en tanto disciplina).

Si tenemos todo ello en cuenta, creo pues que la llamada de Todorov –cuando reflexiona específicamente sobre la memoria general europea– a la consideración igualitaria de las diferentes memorias no puede ser interpretada, o admitida, más que ex ante pero no post studio. He dicho estudio, reflexión crítica, es decir, «conocimiento histórico» del pasado. Y es precisamente este aspecto el que Judt subraya cuando afirma literalmente que en los cambios y avances en el conocimiento del judeocidio y sus implicaciones europeas «el instrumento del recuerdo no fue la propia memoria. Fue la historia, en sus dos sentidos: como paso del tiempo y, sobre todo, como estudio profesional del pasado» (Judt: 1182). Judt admite que a diferencia de la memoria «la historia incita el desencanto con el mundo», pero cree que la investigación sobre las enfrentadas maneras de concebir el pasado de Europa, especialmente en lo referente al judeocidio, a la vez que el lugar y la función que han tenido en la concepción que los europeos tienen de sí, es uno de los éxitos de la unidad europea de las últimas décadas. Sólo la historia, dice, puede ayudar a que los europeos conserven un «vínculo vital» y que «el pasado del continente siga proporcionando al presente de Europa un contenido reprobatorio y un objetivo moral» (ibíd.: 1183). Como en Renan, pues, para Judt aquellos duelos, ciertamente largos y complicados en su elaboración, han acabado por engendrar estos deberes que se han convertido en definitorios de la identidad europea. En cualquier caso, aunque Todorov y Judt remitan a Renan, lo hacen de diferentes maneras y con diferentes propósitos. Veámoslo.

En efecto, si mantenemos, siquiera de manera provisional, la distinción que Todorov hace entre pertenencia cultural, identidad cívica y adhesión a un ideal político, observamos que está hablando de la posibilidad de pensar la «pertenencia cultural» europea, mientras que Judt habla de la adhesión unitaria a un «ideal

político». Todorov, más cerca de Renan –no sé si malgré soi–, cree que la identidad cultural siempre se fundamenta en una memoria común, y en el caso de la europea en una memoria general europea. Pero cuando la discute, como he pretendido mostrar, si quiere escapar a una apología del olvido o del error histórico, si quiere evitar la petición de principio de olvidar de memoria que supone de antemano lo que se quiere alcanzar, a costa de aceptar relatos distorsionados del pasado, entonces esa memoria general acaba por perder toda sustancia y desemboca en un análisis histórico crítico que tiene más de adhesión a un ideal moral y político que de sentimiento de pertenencia cultural, tal como él la define (inmediatamente lo veremos).

En cuanto a Judt, su uso del término memoria en el título del epílogo de su libro llama a la confusión. Una confusión que vuelve a alimentarse cuando en Sobre el olvidado siglo XX afirma que lo significativo de nuestro presente inmediato es la «despreocupación» con la que hemos «abandonado no sólo las prácticas del pasado (...) sino su propio recuerdo» (Judt, 2008: 17). Pero lo que le preocupa a Judt no es propiamente el «recordar», sino que haya desaparecido la función que cumplía «la historia tradicional (...) [que] daba significación al presente por referencia al pasado». Ahora, el proceso se habría invertido: «el pasado ya no tiene una forma narrativa propia. Cobra significado sólo por referencia a nuestras presentes y con frecuencia conflictivas inquietudes» (ibíd.: 16). Alejado de Renan, lo que precisamente critica es la tropología reconfortante, o el uso político del error historiográfico en las diversas representaciones que los europeos han hecho de sí respecto del suceso central e insoslayable del judeocidio. Por lo tanto, su apología no es de la memoria, sino de la historia como disciplina en pro de un conocimiento más preciso y circunstanciado del pasado «que habrá que enseñárselo de nuevo a cada generación». La experiencia histórica de Europa –en el doble sentido de paso del tiempo y de conocimiento del pasado– ha tenido como resultado a día de hoy, tras un largo y tortuoso proceso, que los europeos compartan un ideal moral y político más ilustrado y humanitario. Judt es optimista, siquiera sea en este punto, pues de lo que dice se deduce que la investigación histórica, en su uso (no sólo escolar) público, ha logrado permear y hegemonizar las representaciones colectivas, es decir, formar una conciencia democrática pública

avanzada. Digo que es optimista «en este punto», y no «optimista» sin más, porque opina que Europa ha sido exitosa en este aspecto, «pero estará siempre hipotecada a ese pasado (...) puede –afirma– que la Unión Europea sea una respuesta a la historia, pero nunca podrá sustituirla» (Judt, 2006: 1183). Así concluye su ensayo.

Ahora bien, si es cierto que analíticamente es pertinente hacer la distinción de Todorov entre pertenencia cultural, identidad cívica y adhesión a un ideal político y moral, cabe preguntarse si es preciso mantenerla de una forma tan tajante y excluyente como él defiende. Dicho brevemente: ¿por qué la adhesión generalizada a un ideal político y a unos valores morales no podría ser definida como un aspecto no menor de la identidad cultural? Todorov, cuando hace tal distinción trimembre, caracteriza la identidad o pertenencia cultural como la participación en el «dominio de unos códigos comunes que permiten entender el mundo y dirigirse a los demás», códigos donde se insertan las realizaciones de los diferentes dominios espirituales (ciencia, arte, filosofía, religión, etc.) (Todorov, 2008: 85). Por otra parte, afirma que la cultura es «la imagen que la sociedad se forma de sí misma», y que tal imagen o representación no es un simple reflejo, sino que es un «resultado de elecciones y combinaciones que habrían podido ser otras» (ibíd.: 90 y 91). Tales códigos y representaciones sirven de «vínculo para la sociedad que las comparte y permite que sus miembros se comuniquen entre sí» (ibíd.: 96). Pues bien, ¿no satisface un ideal político y la adhesión a unos valores morales cada uno de esos predicados, según Todorov solamente propios de la identidad cultural? En repetidas ocasiones insiste en que una característica de la pertenencia cultural es que esos códigos nos los encontramos ya dados en la comunidad en la que nacemos, que no los elegimos. Tampoco este aspecto puede ser una objeción para considerar la identidad política democrática como un aspecto decisivo de una identidad cultural (europea). Pues Judt tiene razón cuando afirma que quien hoy niega o desprecia el judeocidio se coloca al margen del discurso civilizado público o que la atención y consideración que merecen los crímenes contra la humanidad es consustancial con el concepto de humanidad que hoy prevalece en Europa. En este sentido, la adhesión a este ideal político tampoco la elegimos de entrada, está ahí preexistiendo a las jóvenes generaciones y moldeando ab initio su conducta pública.[4]

UN TOQUE DE DISTINCIÓN

No obstante, podría argüirse que esa adhesión a tal ideal política y moral no es exclusiva de Europa. Es cierto, tiene una vocación universalista. Pero cabe afirmar en este punto lo que ha enfatizado Zygmunt Bauman: que el ideal europeo no está desde hace mucho tiempo territorialmente confinado; o dicho de otra manera, que Europa no tiene el monopolio de un ideal político que le es propio (Bauman, 2006: 18 y ss.). Como afirma Habermas en un escrito que tiene el significativo título de «¿Aprender de las catástrofes? Un diagnóstico retrospectivo del corto siglo XX», la derrota del fascismo en 1945 devaluó todos los mitos que desde finales del siglo XIX se pusieron en circulación contra la Revolución francesa, puso las bases para segar «todas las legitimaciones que no se consideran (...) deudoras del universalismo político de la Ilustración» (Habermas, 2000: 67). Lo cual nos pone a las puertas del concepto de cosmopolitismo y de cómo entenderlo. Asunto lo suficientemente complejo para ser aquí –donde debíamos hablar de memoria– sólo señalado. Pero como también afirma Habermas, esta vez acompañado de Derrida, si bien es cierto que «los logros históricos de Europa quizá hayan perdido su fuerza de creación de una identidad precisamente por su éxito mundial alcanzado», no es menos cierto que se pueden distinguir –como se hizo notar con motivo del masivo rechazo popular a la guerra de Irak– «rasgos de una mentalidad política común, de manera que los demás frecuentemente reconocen en nosotros antes al europeo que al alemán o al francés, y no sólo en Hong Kong, sino incluso en Tel Aviv». Ambos filósofos concuerdan con Judt en que tal identidad se retrotrae a las experiencias de los regímenes totalitarios del siglo XX y al holocausto, que «el recuerdo de las bases morales de la política» se debe al análisis autocrítico de ese pasado de Europa. Ello se expresa de múltiples formas, entre las cuales una de no menor importancia es «la mayor sensibilidad respecto a las transgresiones de la integridad personal y física», que se manifiesta en la renuncia a la pena de muerte como requisito para la adhesión a la UE.[5] En Sobre el olvidado siglo XX Judt afirma rotundamente

que los estadounidenses, por raro que pueda parecer, han «olvidado el sentido de la guerra». Sí, EE.UU. siempre estuvo enredado en alguna de ellas, pero lejos de casa; no sufrió ni la devastación masiva, ni la ocupación o la muerte en masa de la población civil, tampoco (desde hace mucho tiempo) las desgarraduras de la contienda civil, ni el empobrecimiento, antes al contrario, se enriqueció. Por tanto, EE.UU. es todavía el único país avanzado que glorifica y exalta al ejército, un sentimiento familiar para Europa antes de 1945, pero que ahora le es ajeno. Para los gobiernos de EE.UU. la guerra siempre es una opción, a menudo la primera opción; para la UE, el último recurso (cf. Judt, 2008).[6] Así pues, si Habermas, Derrida y Judt tienen razón en sus consideraciones –y creo que tienen razón si estamos hablando de representaciones colectivas con arraigo general entre la población y no de ésta o aquella política de un determinado gobierno–, la adhesión a un ideal político y moral democrático compartido más allá de Europa tiene en ésta un tono distintivo, una intensidad característica que quizá es percibida con más nitidez desde fuera que desde dentro.

Con todo, me gustaría para acabar plantear críticamente una cuestión que acabará llevándonos a una de las formas, no necesariamente la única, de adhesión a ese ideal político en lo que tiene de deuda con la memoria del genocidio de los judíos europeos. Si se trata de obtener y difundir un conocimiento histórico cada vez más preciso y circunstanciado para asegurar un determinado vínculo entre europeos (Judt), si se trata de reflexionar en común sobre los mecanismos y la lógica de toda identidad (Todorov), ¿por qué no aplicar esas dos prescripciones al uso público que hoy se hace de los relatos sobre el holocausto? Es curioso que Judt, partiendo de la cita de la conferencia de Renan que prescribe el olvido y la conveniencia del error histórico, no haga ninguna referencia a la paradoja del olvidar de memoria señalada por Anderson a propósito de ese texto. Pero nosotros podemos preguntarnos ¿qué es lo que se nos quiere hacer olvidar, o de hecho olvidamos, como efecto colateral del relato público constante del holocausto? Pues la permanente incitación al «recuerdo» de ese genocidio también tiene ahora, después del silencio y de las malversaciones tan bien descritas por Judt, un sentido político puesto de manifiesto por Enzo Traverso al hablar de «La memoria de la Shoah como religión civil» (cf. Traverso, 2005:

80 y ss.).

En efecto, Traverso parte de una imagen –Tony Blair, Dick Cheney y Silvio Berlusconi en Auschwitz– para preguntarse si esa presencia no transmite un mensaje legitimador y apologético: como si el nacionalsocialismo y el holocausto fundaran una «teodicea secular» cuya lógica fuera la rememoración del mal absoluto para convencernos de que el occidente liberal encarna el bien absoluto. Desde luego, no es éste el único uso público posible de la historia del exterminio de los judíos europeos. El propio Traverso aporta ejemplos de cómo la experiencia de Auschwitz y de Buchenwald, aun reposando en imprecisiones historiográficas (por ejemplo, no distinguir entre campos de concentración y campos de exterminio), fue invocada polémica y políticamente en la lucha contra de las matanzas coloniales en la guerra de Argelia, en la denuncia del Tribunal Russell de los crímenes del Vietnam, etc. Aunque Traverso no cite el ejemplo, viene al caso otro coherente con los anteriores. Me refiero al Discurso sobre el colonialismo de Aimé Césaire y su afirmación de que al «muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX» hay que decirle que lleva un Hitler dentro aunque lo ignore, pues lo que no le perdona no es haber cometido un crimen contra la humanidad, «sino haberlo cometido contra el hombre blanco y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África» (Cesaire, 2006: 15). Incluso en el contexto del largo conflicto palestino-israelí caben muy diferentes usos del judeocidio. Cuando Sara Roy, hija de uno de los dos únicos supervivientes del campo de Chelmo, en el que perdió a gran parte de su familia, visitó los territorios palestinos de Gaza y Cisjordania en el verano de 1985, el trato infligido a la población por el ocupante le hizo regurgitar las historias de las persecuciones antisemitas que había oído de su familia en EE.UU. Criticando la ocupación como el «eje central del problema entre los dos pueblos», Sara Roy afirma que al igual que «no hay equivalencia moral o simetría entre el holocausto y la ocupación, tampoco hay equivalencia moral o simetría entre el ocupante y el ocupado, por más que nosotros, los judíos, nos veamos como víctimas». Lo notable es que esas afirmaciones son de su participación en el seno de la Segunda Conferencia Anual en Memoria del Holocausto organizada en el año 2002 por el Center for American and Jewish

Studies (cf. Roy, 2003: 11-12). En fin, todos estos ejemplos muestran un uso crítico de los relatos del holocausto con un horizonte de significación diferente a la conmemoración oficializada: una avanzada conciencia democrática pública que se enfrenta a la afirmación autosatisfecha que acaba justificando guerras de agresión, la legalización de la tortura y la violación de los más elementales derechos en favor de un supuesto bien absoluto por el que hay que pagar cualquier precio.

A DROP OF MATERIALISM

Para acabar. Debía hablar aquí de nacionalismo y memoria. He elegido hacerlo sobre memoria y preguntarme sobre cómo pensar una identidad europea que sea fundamento de un gobierno europeo que vaya más allá de los estados nacionales. Ahora bien, la discusión de la identidad no se agota en el asunto de la llamada memoria colectiva. Es más, creo que es éste un aspecto que «mirado de cerca pierde su prestigio» (por parafrasear irónicamente las palabras de Renan respecto al rey de Francia). Ciertamente, es un aspecto ineludible en la medida en que las representaciones condicionan las prácticas de los sujetos. Pero las prácticas también condicionan, modulan y conforman las representaciones o relatos colectivos. Cuando Anderson concluye en su segunda edición de Comunidades imaginadas el comentario de Renan, acaba con una referencia y una cita[7] de La Méditerranée et le Monde Méditarranéen à l'Époque de Philippe II de Fernand Braudel: «los acontecimientos –reza la cita– son polvo; atraviesan la historia como breves resplandores; apenas nacen ya regresan a la noche y a menudo al olvido». Afirma Anderson que a Braudel las muertes que le interesan –frente a los suicidios ejemplares, los martirios conmovedores, los asesinatos, las ejecuciones y los holocaustos (la enumeración, incluida la última categoría, es de Anderson)– son esas miríadas de acontecimientos anónimos que, sumados y ponderados en tasas seculares de mortalidad, le permiten dar cuenta del lento cambio de las condiciones de vida de millones de seres humanos anónimos (Anderson, 2000: 205-206).

Por lo tanto, hablar de la identidad europea supone también, y sobre todo, hablar de las formas de vida, trabadas desde 1945, que los europeos comparten (con todas las matizaciones que se desee). En particular, hablar de cómo el sistema de vacaciones pagadas y el alto promedio de días libres remunerados (el doble que en EE.UU.) supone una elección de trabajar menos, ganar menos y vivir mejor.[8] Hablar de identidad europea supone hablar de la asistencia sanitaria y farmacológica gratuita o casi gratuita, de cómo ello mengua la inseguridad de las gentes y alarga la vida de la población; o de la enseñanza pública y el principio regulador de la igualdad de oportunidades, del sistema de pensiones garantizado por los estados; en fin, de la amplia gama de servicios sociales y públicos, entre ellos, y no de menor importancia, la financiación estatal de gran parte de las manifestaciones artísticas y culturales antaño reservadas a las elites y de las que hoy participan extensos sectores de la población. La lista, obviamente, no está cerrada, porque habría que añadir cómo la vida inminente urbana de gran parte de la población se combina con instrumentos técnicos y financieros de orden estatal y comunitario para mejorar las condiciones de vida en el campo y amortiguar los azares climatológicos, las fluctuaciones del mercado y la inseguridad que comportan. Y tantas cosas más. Es decir, hablar de la identidad europea debe inexcusablemente involucrar cómo se ha fraguado históricamente –a través de múltiples formas de lucha social, no sólo las partidarias y las sindicales– el amplio acuerdo transnacional e interclasista sobre el deber de los estados nacionales de proteger a los ciudadanos de los infortunios que genera el mercado abandonado a sí mismo y las formas fordista y taylorista de producción. O por decirlo de manera más abstracta y general, hablar de identidad europea supone también, y sobre todo, hablar del equilibrio, inestable y no inmutable, entre la satisfacción de los derechos sociales, la solidaridad ciudadana y los deberes del Estado. Lo cual, por cierto, nos lleva de nuevo, aunque avistado desde una perspectiva diferente, a la adhesión a un ideal político y moral, que en cuanto tal es siempre un horizonte que se desplaza y no nos exime de la constante movilización política. Porque la cuestión no es tanto recobrar o hacer sobrevivir una identidad cultural comunitaria, supuestamente originaria, como qué queremos ser. Para la cual no cabe el olvido, ni el olvidar de memoria, sino el conocimiento histórico del pasado.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, B. (2000): Imagined Communities, Londres, Nueva York, Verso.

BAUMAN, Z. (2006): Europa. Una aventura inacabada, Madrid, Losada.

CÉSAIRE, A. (2006): Discurso sobre el colonialismo, Madrid, Akal.

HABERMAS, J. (2000): La constelación posnacional. Ensayos políticos, Barcelona, Paidós.

HABERMAS, J. y J. DERRIDA (2003): «Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wierdergeburt Europas», Frankkfurter Allgemeine Zeitung (31 de mayo). Publicado en España por El País con el título «Europa: en defensa de una política exterior común» (4 de junio del 2003).

JUDT, T. (2008): Sobre el olvidado siglo XX, Madrid, Taurus.

— (2006): Postguerra. Una Historia de Europa desde 1945, Madrid, Taurus.

LLOBERA, J. R. (2003): La teoria del nacionalisme a França, Valencia, Editorial Afers.

— (1996): El Dios de la Modernidad, Barcelona, Anagrama.

RENAN, E. (2001): ¿Qué es una Nación? (edición bilingüe), Madrid, Sequitur.

ROY, S. (2003): «Viure amb l'Holocaust. El trajecte vital d'una filla de supervivents de l'Holocaust», L'Espill 15 (2.ª época).

TODOROV, T. (2008): El miedo a los Bárbaros. Más allá del choque de civilizaciones, Barcelona, Círculo de Lectores.

— (2008): El espíritu de la Ilustración, Barcelona, Círculo de Lectores.

TRAVERSO, E. (2005): Le passé modes d'emploi, histoire, mémoire, politique, París, La Fabrique éditions. Hay edición española: El pasado instrucciones de uso. Historia, memoria, política, Madrid, Marcial Pons, 2007.

— (2007): À Feu et À Sang. De la guerre civile européenne 1914-1945, París, Stock.

---

1. María Moliner define «tropológico-a» como «encaminado a la enmienda de las costumbres»; «tropología» como «lenguaje figurado o alusivo; sentido figurado de una expresión».

2. En otros lugares Todorov se muestra mucho más vehemente sobre la contribución de la Ilustración a la identidad europea (cf. Todorov, 2008b: 129 y ss.).

3. La peripecia editorial del primer libro de Levi –descrita por Judt en un libro posterior al que comento, que también refiere al olvido, Sobre el olvidado siglo XX– no deja de ser significativa (Judt, 2008: 37-38). El lector anónimo de Einaudi que rechazó la publicación de Si esto es un hombre era Natalia Ginzburg, miembro de una importante familia judía de Turín. Entonces, los campos que representaban los horrores del nazismo eran Bergen-Belsen y Dachau, no Auschwitz. El énfasis no recaía en las persecuciones raciales, sino en las deportaciones por motivos políticos, que cuadraban mejor con los relatos apologéticos de la resistencia y los partisanos. Levi fue detenido y deportado porque fue capturado después de que su partida de resistentes piamonteses, a la que Levi se sumó después de la invasión alemana de 1943, fuera traicionada ante la milicia fascista. Pero que Levi declarara su identidad judía concluyó en su deportación a Auschwitz en tanto tal. Irónicamente, su obra acabó publicándose en la editorial de un antiguo resistente, en una colección dedicada al héroe de la resistencia Leone Ginzburg, esposo de Natalia Ginzburg.

4. Desde luego, ese ideal no se reduce a las enseñanzas directas del holocausto, pero éstas sí que las extreman. No sólo forman parte de

aquél el sufragio universal, el Estado de derecho, la igualdad de todos los ciudadanos frente a ley, el principio de laicidad que supone la separación de la religión de lo estatal, sino la libertad de investigación, la no discriminación por razones de adscripción de género, étnica o religiosa, y la renuncia a la violencia en la solución de los conflictos domésticos o públicos, con especial hincapié en la ilegitimidad de la tortura. Lo cual no excluye la reinterpretación constante de esos principios, su ampliación, su defensa y consolidación cuando se los cree en peligro, o la lucha por su efectiva aplicación más allá de la retórica de su enunciación teórica.

5. El artículo se publicó el 31 de mayo en el Frankkfurter Allgemeine Zeitung con el título «Unsere Erneuerung. Nach dem Krieg: Die Wierdergeburt Europas» («Nuestra renovación. Después de la guerra: el renacimiento de Europa»).

6. «Es este recuerdo de la guerra y su impacto, más que alguna diferencia estructural entre Estados Unidos y otros países, por lo demás equiparables, lo que explica sus distintas respuestas a los asuntos internacionales hoy en día» (Judt, 2008: 19).

7. Misteriosamente desaparecida en la edición española de FCE.

8. La fórmula es de Judt, quien, por cierto, titula el penúltimo capítulo de su libro «Europa como forma de vida» (cf. Judt, 2006).